

80 انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیشن بہا ذخیرہ

الانقضاء

فے

علوم القرآن

فہم قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب



مکاتیب اسلام
۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان
☎ 37211788

تالیف
علامہ جلال الدین سیوطی



☎ 37231788

۸۰. انواع پر مشتمل علوم و معارف قرآنی کا بیش بہا ذخیرہ

الاتقان

فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ
اُردو

فہم قرآن کے لیے اہم اور بنیادی کتاب

تالیف

علامہ حلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ

۸۱۲۹ھ - ۸۹۱۱ھ

(حصہ دوم)

یہ جواہر پارہ علامہ سیوطیؒ نے صد ہا کتب کے وسیع و عمیق مطالعہ کے بعد ترتیب دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اسے امت مسلمہ کے تمام طبقات میں قبولیت عامہ نصیب فرمائی اور آج قرآن حکیم کا ہر ادنیٰ و اعلیٰ طالب اس عظیم کتاب کا محتاج ہے۔

مکتبہ المسلم

ناشر

۱۸۔ اردو بازار لاہور پاکستان

Ph: 37231788 - 37211788

نام کتاب: ————— **الْإِقْتِسَانُ فِي عِلْمِ الْقُرْآنِ**

تالیف: ————— **علامہ جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ**

طابع: ————— **خالد مقبول**

مطبع: ————— **لعل سار پرنٹرز**



❖ مکتبہ رحمانیہ، اقراء سنٹر، غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔ 37224228

❖ مکتبہ علوم اسلامیہ، افسر سنٹر غزنی سٹریٹ، اردو بازار، لاہور۔ 37221395

❖ مکتبہ جویریہ ۱۸- اردو بازار ۵ لاہور ۵ پاکستان 37211788

استدعا

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے انسانی طاقت اور بساط کے مطابق کتابت
طباعت، تصحیح اور جلد سازی میں پوری پوری احتیاط کی گئی ہے۔
بشری تقاضے سے اگر کوئی غلطی نظر آئے یا صفحات درست نہ ہوں تو ازراہ
کرم مطلع فرمادیں۔ ان شاء اللہ ازالہ کیا جائے گا۔ نشاندہی کے لئے ہم بے حد شکر
گزار ہوں گے۔ (ادارہ)

فہرست مضامین ”الاتقان فی علوم القرآن“ (اردو) حصہ دوم

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۳	(۳) ”وَجْهٌ“ کی صفت	۳۳	تینتا لیسویں نوع (۲۳)
۳۴	(۴) ”عَيْنٌ“ کی صفت	۳۴	محکم اور متشابہ
۳۵	(۵) ”يَدٌ“ کی صفت	۳۴	قرآن محکم ہے یا متشابہ؟
۳۵	(۶) ”السَّاقُ“ کا لفظ	۳۴	محکم اور متشابہ کی تعیین کے متعلق سولہ (۱۶) اقوال
۳۵	(۷) ”الْجَنْبُ“ کا لفظ	۳۴	فصل
۳۵	(۸) ”الْقَرِيبُ“ کی صفت	۳۴	متشابہ قرآن کا علم خدا کے علاوہ اور کسی کو بھی ہے یا نہیں؟
۳۵	(۹) ”فَوْقِيَّتُ“	۳۵	متشابہ کے بارے میں احادیث و روایات
۳۵	(۱۰) ”مَجِي“	۳۶	محکم اور متشابہ کی تعریف
۳۵	(۱۱) ”حُبٌ“ ”غَضَبٌ“ ”رِضَا“ ”تَعْجِبُ“ اور	۳۷	نص ظاہر، مجمل اور موصول کی تعریف
۳۷	”رَحْمَتُ“ کی صفات	۳۷	متشابہ آیات رکھنے کی حکمت و علت
۳۷	(۱۲) ”عِنْدُ“ کا لفظ	۳۸	متشابہ کی دو قسمیں
۳۷	(۱۳) ”مَعِيَّتُ“ کی صفت	۳۹	تشابہات اور کج رویوں
۳۷	(۱۴) ”فِرَاحَتُ“ کا لفظ	۳۹	آیت قرآنی کی تین قسمیں:
۳۷	تنبیہ: ”بطش“ سے کیا مراد ہے	۳۹	(۱) مطلقاً محکم
۳۷	فصل	۳۹	(۲) مطلقاً متشابہ
۳۷	سورۃ کے اوائل (حروف مقطعات) متشابہ میں	۳۹	(۳) من وجہ محکم اور من وجہ متشابہ
۳۷	داخل ہیں	۳۹	متشابہ لفظاً اور معنی کی مزید پانچ قسمیں
۳۸	سورتوں کے بعض نواح کے معانی جو علماء سے	۳۹	کسی معنی کو ترجیح دینے میں غور و فکر کرنا
۳۸	منقول ہیں	۳۹	فصل
۳۸	الْمُ، الْمَصْ، الرَّ، حَمَّ اور ن کے معانی	۳۹	متشابہ کی قسم میں سے پہلی قسم صفات باری تعالیٰ کی
۳۹	گھٹتص کے معنی	۳۹	آیات ہیں:
۳۹	طه طسم حتم حمعسق ق اور ن کے معنی	۳۹	(۱) اس ”اِسْتِوَاءُ“ کی صفت اور اس کے متعلق
۳۹	حروف مقطعات کا وجود عربی شاعری میں	۳۹	سات جوابات
۳۹	حروف مقطعات قسم ہیں اور خدا کے نام ہیں	۳۹	(۲) ”نَفْسُ“ کی صفت
۳۹	حروف مقطعات ابجد اور جمل کے حساب سے ہیں	۳۹	
۳۹	حروف مقطعات کا علم باطل ہے	۳۹	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۶۲	(۶) سبقت (۷) سبیت (۸) کثرت	۵۲	حروف مقطعات تنبیہ کے لئے آئے ہیں حروف مقطعات تجیب کے لئے آئے ہیں حروف مقطعات کا مقصد حروف تجبی کی طرف توجہ دلانا تھا
۶۳	(۹) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی (۱۰) اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب تنزل تنبیہ: ایک ہی لفظ کسی جگہ مقدم اور کسی جگہ مؤثر ہونے کی وجہ	۵۳	حروف مقطعات بطور علامت نبوت کے ہیں حروف مقطعات کے چند دیگر مطالب و معانی طہ، یس اور ص کے معانی التمس، حتم، ختم، عشق، ق اور ن کے معنی
۶۴	پینتالیسویں نوع (۴۵) قرآن شریف کے عام اور خاص کا بیان عام کی تعریف عام کے صیغے فصل: عام کی تین اقسام:	۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۸	خاتمہ آیا محکم کو متشابہ پر کوئی فضیلت بھی ہے یا نہیں؟ تشابہ کو نازل کرنے کی حکمت اور فوائد چوالیسویں نوع (۴۴) قرآن شریف کے مقدم اور موخر مقامات آیات قرآنی میں کلام کی تقدیم و تاخیر کی دو قسمیں (۱) وہ جس کے معنی میں بظاہر اشکالی واقع ہوتا ہے مگر اس کے تقدیم و تاخیر کے باب سے ہونے کا علم ہو جائے تو معنی واضح ہو جاتے ہیں (۲) جن کے معنی میں بظاہر کوئی بھی اشکال نہیں پڑتا مگر ان میں تقدیم و تاخیر کلام موجود ہے
۶۵	(۱) وہ عام جو اپنے عموم پر باقی رہتا ہے (۲) وہ عام جس سے خصوصیت مراد ہو (۳) عام مخصوص: (۱) تخصّص متصل پانچ ہیں۔ ۱۔ استثناء ۲۔ وصف ۳۔ شرط ۴۔ غایت ۵۔ بدل البعض من الكل (ب) تخصّص منفصل: ۱۔ تخصّص بالقرآن ۲۔ تخصّص بالحدیث ۳۔ تخصّص بالاہتمام ۴۔ تخصّص بالقیاس فصل: سنت نبویؐ کے عموم کی تخصّص کرنے والے	۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸	کلام کو مقدم کرنے کے دس اسباب: (۱) تبرک (۲) تعظیم (۳) تشریف (عزت دینا) (۴) مناسبت (۵) ہمت بندھانا اور شوق دلانا

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۷۳	تنبیہ: چند آیات جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں اختلاف ہے (۱) آیت سرقہ "فَاقْطِعُوا أَيْدِيَهُمَا" (۲) آیت تمیم "وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ" (۳) آیت تحریم امہات "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ"	۶۹	احکام قرآنی عموم وخصوص سے متعلق چند متفرق و فروعی مسائل (۱) جب کوئی لفظ عام بطور مدخ یا ذم کے استعمال ہو تو وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یا نہیں؟ (۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خطاب "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ" وغیرہ میں امت بھی شریک ہے یا نہیں؟ (۳) "يَا أَيُّهَا النَّاسُ" کا خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل ہے یا نہیں؟ (۴) جمع مذکر سالم مؤنث کو شامل ہوتا ہے یا نہیں؟ (۵) "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ" کے خطاب میں مومنین بھی شامل ہی یا نہیں؟ (۶) "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" کے خطاب میں اہل خطاب شامل ہیں یا نہیں؟
۷۴	(۴) آیت ربا "أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" (۱) آیت ربا کی بابت امام شافعی کے چار اقوال ب) اقوال شافعی پر علامہ ماموردی کا تبصرہ (۵) شرعی اصطلاحات والی آیات یعنی صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج	۷۰	چھیا لیسویں نوع (۴۶) قرآن مجید کا مجمل اور مبین حصہ مجمل کا بیان اور مجمل کی تعریف قرآن میں مجمل کا وجود اور اجمال کے اسباب: (۱) اشتراک (۲) حذف (۳) مرجع ضمیر کا اختلاف (۴) عطف اور استیناف کا احتمال (۵) لفظ کا غریب ہونا (۶) لفظ کا کثیر الاستعمال نہ ہونا (۷) تقدیم و تاخیر (۸) لفظ منقول کا بدل دینا (۹) تکرار فصل: مبین کا بیان مبین متصل اور مبین منفصل مبین کا وقوع سنت نبوی کے ذریعہ
۷۵	تنبیہ: مجمل اور محتمل کا مابین فرق سینا لیسویں نوع (۴۷) قرآن شریف کا ناسخ اور منسوخ علم ناسخ و منسوخ کی اہمیت و ضرورت مسئلہ اول: نسخ کے معنی کا تعین مسئلہ دوم: نسخ کی علت و حکمت نسخ اور بداء میں فرق قرآن کے نسخ میں علماء کا اختلاف مسئلہ سوم: نسخ کا وقوع صرف امر و نہی میں ہوتا ہے مسئلہ چہارم: نسخ کی تین اقسام (۱) مامور بہ کا نسخ اس کی بجائے اور ی سے قبل (۲) اگلی امتوں پر نافذ اور مشروع حکم کا نسخ (۳) حکم کے سبب کا زائل ہونا مسئلہ پنجم: نسخ و منسوخ کے اعتبار سے سورتوں کی چار اقسام (۱) نسخ و منسوخ سے مبرا سورتیں	۷۱	۷۲
۷۶			
۷۷			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۸۹	<p>آیت رجم کی بحث</p> <p>تنبیہ: نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل کے کیونکر ہو سکتا ہے</p> <p>اڑتالیسویں نوع (۲۸)</p> <p>مشکل اور اختلاف و تناقض کا وہم دلانے</p> <p>والی آیات</p> <p>اس موضوع کی اہمیت</p> <p>چند مشکلات قرآن کی بابت ابن عباسؓ کی توجیہ:</p> <p>(۱) اَنْتُمْ لَمْ تَكُنْ فَتَنْتَهُمْ اِلَّا اَنْ قَالُوا وَاللّٰهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ اور وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهَ حَدِيْثًا میں تطبیق</p> <p>(۲) وَلَا يَتَسَاءَلُوْنَ اور وَاَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ يَتَسَاءَلُوْنَ میں تطبیق</p> <p>(۳) اَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا اور وَالْاَرْضُ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَخَاهَا میں تطبیق</p> <p>(۴) كَانَ اللّٰهُ: کی توجیہ</p> <p>ابن عباسؓ کے قول پر ابن حجر کا تبصرہ</p> <p>ابن عباسؓ کے جواب کا حاصل</p> <p>وَلَا يَتَسَاءَلُوْنَ: کے متعلق ابن عباسؓ کی توجیہ</p> <p>”وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهَ حَدِيْثًا اور وَاللّٰهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ کے متعلق ابن عباسؓ کا ایک اور مفصل جواب</p> <p>تیسرے سوال کے دیگر جوابات</p> <p>چوتھے سوال ”كَانَ اللّٰهُ“ کے متعلق ابن عباسؓ کے جواب پر شمس کرمانی کا تبصرہ</p> <p>یَوْمَ كَانَ مِقْدَارُهُ اَلْفَ سَنَةٍ: اور یَوْمَ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِيْنَ اَلْفَ سَنَةٍ: میں تطبیق</p> <p>فصل: اسباب الاختلاف</p>	۷۸	<p>(۲) ناسخ و منسوخ پر مشتمل سورتیں</p> <p>(۳) صرف ناسخ آیات پر مشتمل سورتیں</p> <p>(۴) صرف منسوخ آیات پر مشتمل سورتیں</p> <p>مسئلہ ششم: ناسخ کی چار اقسام</p> <p>مسئلہ ہفتم: قرآن میں نسخ کی تین اقسام:</p> <p>(۱) منسوخ التلاوة والحکم (۲) منسوخ الحکم</p> <p>(۳) عام طور پر منسوخ الحکم شمار کی جانے والی آیات کے متعلق مصنف کی رائے</p> <p>(ب) منسوخ الحکم ۲ آیت کی فہرست</p> <p>(ج) منسوخ الحکم آیات کی منظوم فہرست</p> <p>حکم کو رفع کر کے تلاوت کو باقی رکھنے کی حکمت</p> <p>رسوم جاہلیت اگلی شریعت اور ابتدائی احکام کی ناسخ آیات کی تعداد بہت کم ہے</p> <p>متفرق فوائد: ناسخ و منسوخ کی ترتیب میں تقدیم و تاخیر وہ آیات جن کا آخری حصہ اول حصہ کا ناسخ ہے</p> <p>ناسخ کا بھی نسخ جائز ہے</p> <p>سورۃ المائدہ میں کوئی آیت منسوخ نہیں ہے</p> <p>قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے</p> <p>کئی آیات میں نسخ</p> <p>تنبیہ: نسخ ثابت کرنے کے لئے معتبر روایت ضروری ہے</p> <p>(۳) نسخ کی تیسری قسم: منسوخ التلاوة</p> <p>(۱) تلاوت منسوخ کو کے حکم باقی رکھنے پر اعتراض اور اس کا جواب</p> <p>(ب) منسوخ التلاوة آیات کی مثالیں</p> <p>تنبیہ: خبر آحاد کی وجہ سے علماء کا منسوخ التلاوة کے وجود سے انکار</p> <p>رسم الخط اور تلاوت کا نسخ کس طرح ہوتا ہے</p>
۹۰		۷۹	
۹۱		۸۳	
۹۲		۸۴	
۹۳		۸۷	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	نص کی تعریف ظاہر کی تعریف تاویل کی تعریف	۹۴	بقول زرکشی اختلاف کے پانچ اسباب: (۱) مجربہ کے وقوع کے مختلف احوال (۲) موضع کا اختلاف
۱۰۱	لفظ منطوق کا دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہونا ذلالت اقتضاء اور دلالت بالاشارة فصل: مفہوم کی تعریف مفہوم کی دو قسمیں: (۱) مفہوم موافق ۱۔ موافقت اولیٰ یعنی ”فحوی الخطاب“ ۲۔ موافقت مساوی ”یعنی لحن الخطاب“ (ب) مفہوم مخالف: ۱۔ مفہوم صفت ۲۔ مفہوم شرط ۳۔ مفہوم غایت۔ ۳۔ مفہوم حصر ان مفہوموں کی دلالت کے شرائط: (۱) مذکورہ امر بیشتر چیزوں کی مثال نہ ہو (۲) مفہوم واقعہ کے خلاف نہ ہو فائدہ: الفاظ کی دلالت بلحاظ منطوق فحوی مفہوم اقتضاء ضرورت یا معقول مستبط ہوتی ہے	۹۵	(۳) دو باتوں کا فعل کی جہت سے مختلف ہونا (۴) دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں (۵) دو اعتبار سے اختلاف ”وما منع الناس ان یؤمنوا.....“ میں مانع ایمان چیز کے حصر میں اختلاف کی توجیہ ”ومن اظلم ممن“ والی آیات میں تطبیق ”لا قسم بهذا البلد“ کی توجیہ تنبیہ: متعارض آیات میں تطبیق دینے کا طریقہ دو قرأتوں کا تعارض دو آیتوں کا تعارض ہے اختلاف و تناقض کی بابت جامع قول آیت و آثار اور معقول باتوں میں تعارض جائز نہیں فائدہ: اختلاف دو طرح پر ہوتا ہے: (۱) اختلاف تناقض (۲) اختلاف تلازم انچاسویں نوع (۴۹) مطلق اور مقید آیات کا بیان
۱۰۲	۵۱ ویں نوع (۵۱) قرآن کے وجوہ مخاطبات قرآن میں خطاب کے ۳۴ طریقے: (۱) خطاب عام جس سے مراد عام ہو (۲) خطاب خاص جس سے مراد خصوص ہو (۳) خطاب عام جس سے مراد خصوص ہو (۴) خطاب خاص جس سے مراد عموم ہو (۵) خطاب جنس (۶) خطاب نوع	۹۷	مطلق کی تعریف مطلق کو مقید کرنے کا قاعدہ کلیہ عام مطلق اور عام مقید کی مثالیں محض مقید احکام کی مثالیں تنبیہات: مطلق کو مقید پر محمول کرنا وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا یا قیاس کی زد سے پچاسویں نوع (۵۰) قرآن منطوق اور قرآن مفہوم منطوق کی تعریف
۱۰۳		۹۸	
		۹۹	
		۱۰۰	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۱۰	باونویں نون قرآن میں حقیقت اور مجاز حقیقت کی تعریف قرآن میں مجاز کے وقوع پر بحث مجاز کی دو قسمیں: (۱) مجازی ترکیب (مجاز الاسناد یا مجاز عقلی) ۱۔ جس کے دونوں اطراف (مسند و مسندالیہ) حقیقی ہوں۔ ۲۔ جس کے دونوں اطراف مجازی ہوں ۳۔ جس کا ایک طرف حقیقی اور دوسرا مجازی ہو۔ (ب) مجازی المفرد (مجاز لغوی) (۱) حذف (۲) زیادتی (۳) کل کا اطلاق جز پر (۴) جزو کا اطلاق کل پر تنبیہ: نوع سوم و چہارم کے ساتھ دو چیزوں کا اضافہ (۱) کل کی صفت سے اس کے بعض حصہ کو متصف کرنا (ب) بعض کے لفظ سے کل کو مراد لینا (۵) اسم خاص کا اطلاق اسم عام پر (۶) اسم عام کا اطلاق اسم خاص پر (۷) ملزوم کا اطلاق لازم پر (۸) لازم کا اطلاق ملزوم پر (۹) مسبب کا اطلاق سبب پر (۱۰) سبب کا اطلاق مسبب پر تنبیہ: سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا (۱۱) ایک شے کا نام اس امر پر رکھنا جو پہلے کبھی تھا (۱۲) ایک شے کو اس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا	۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷	(۷) خطاب عین (۸) خطاب مدح (۹) خطاب الذم (۱۰) خطاب کرامت (۱۱) خطاب اہانت (۱۲) خطاب تہکم (۱۳) خطاب جمع لفظ واحد کے ساتھ (۱۴) خطاب واحد لفظ جمع کے ساتھ (۱۵) واحد کو تشنیہ کے لفظ سے خطاب (۱۶) تشنیہ کو خطاب لفظ واحد کے (۱۷) دو شخصوں کے خطاب لفظ جمع کے ساتھ (۱۸) جمع کو خطاب لفظ تشنیہ کے ساتھ (۱۹) واحد کے بعد جمع سے خطاب (۲۰) جمع کے بعد صیغہ واحد سے خطاب (۲۱) واحد کے بعد تشنیہ کے ساتھ خطاب (۲۲) تشنیہ کے بعد واحد کے ساتھ خطاب (۲۳) معین سے خطاب اور مراد ہو غیر معین (۲۴) غیر سے خطاب اور مراد ہو عین خود (۲۵) خطاب عام اور کوئی معین مخاطب مقصود نہ ہو (۲۶) خطاب میں اعراض (گریز) (۲۷) خطاب تکوین یا التفات (۲۸) جمادات سے خطاب بطریز ذوی العقول (۲۹) خطاب تہج (۳۰) خطاب شفقت و محبت (۳۱) خطاب تہج (۳۲) خطاب تعجیز (۳۳) خطاب تشریف (۳۴) خطاب معدوم فائدہ: قرآن کے خطاب کی تین قسمیں فائدہ: قرآن کے طریز خطاب پر علامہ ابن قیم کا جامع تبصرہ فائدہ: قرآن کا نزول تین قسموں پر ہوا ہے۔
۱۱۱			
۱۱۲			
۱۱۳			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	(۱۲) مذکر کی تانیث (۱۳) تغلیب (۱۴) حروف جر کا ان کے غیر حقیقی معنوں میں استعمال (۱۵) غیر وجوب کے لئے صیغہ فاعل کا اور غیر تحریم کے لئے صیغہ لاتفعّل کا استعمال (۱۶) تضمین فصل: چھ نوعیں جن کو داخل مجاز شمار کرنے میں اختلاف ہے (۱) حذف (۱) بقول فرا حذف کی چار قسمیں: ب) زنجانی کی رائے ج) قزوینی کا قول (۲) تاکید (۳) تشبیہ (۴) کنایہ (۵) تقدیم اور تاخیر (۶) التفات فصل: موضوعات شرعیہ حقیقت بھی ہیں اور مجاز بھی فصل: حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ (درمیانی حالت) اس کے مستحق ہونے کی تین صورتیں: (۱) ایک لفظ استعمال ہونے سے پہلے حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہو (۲) اعلام (۳) وہ لفظ جو بطور مشاکلت استعمال ہوتا ہے خاتمہ: مجاز کی ایک قسم ”مجاز المجاز“ بھی ہے ۵۳ ویں نوع (۵۳) قرآن کی تشبیہات اور اس کے استعارات تشبیہ کی تعریف	۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸	(۱۳) حال کا اطلاق محل پر (۱۴) محل کا اطلاق حال پر (۱۵) ایک شے کو اس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا (۱۶) ایک شے کا نام اُس کی ضد کے نام پر رکھنا (۱۷) فعل کی اضافت کسی چیز کی طرف تشبیہ کرنا (۱۸) فعل کو بولنا مگر اس کی مشارفت مقاربت اور اُس کا ارادہ مراد لینا (۱۹) قلب (استاد کا ہو یا عطف کا) (۲۰) ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر رکھنا ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ پر رکھنے کی سولہ انواع (۱) مصدر کا اطلاق فاعل پر اور مفعول پر (۲) مبشر بہ پر بشری کا اطلاق اور مہوئی پر ہوئی کا اور مقول پر قول کا اطلاق (۳) فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر (۴) فاعل کا اطلاق مفعول پر (۵) فعیل (صفت مشبہ کا اطلاق مفعول کے معنی میں) (۶) مفرد ثنی اور جمع میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق (۷) ماضی کا اطلاق مستقبل پر اور مستقبل کا اطلاق ماضی پر (۸) خبر کا اطلاق طلب پر (۹) نداء کو تعجب کے موقع پر رکھنا (۱۰) جمع کثرت کے موضع پر جمع قلت کو رکھنا اور جمع قلت کی جگہ جمع کثرت لانا (۱۱) اسم مؤنث کو کسی اسم مذکر کی تاویل پر مذکر کرنا
۱۱۹			
۱۲۰			
۱۲۱			
۱۲۲			
۱۲۳			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۲۴	محسوس وجہ سے (۲) عقلی وجہ سے کسی محسوس کے لئے محسوس کے لئے محسوس شے کا استعارہ (۳) استعارہ معقول برائے معقول بوجہ عقلی (۴) معقول کے لئے محسوس کا استعارہ عقلی وجہ سے لفظ کے اعتبار سے استعارہ کی دو قسمیں:	۱۲۵	ادوات تشبیہ تشبیہ کی قسمیں (۱) اپنے طرفین کے اعتبار سے تشبیہ کی چار قسمیں: (۱) طرفین حسی ہوں (ب) طرفین عقلی ہوں (ج) ایک مشبہ بہ حسی اور دوسرا مشبہ بہ عقلی (د) اس کے برعکس (۲) وجہ کے اعتبار سے تشبیہ کی دو قسمیں:
۱۳۰	(۱) اصلی (۲) تبعی استعارہ کی ایک اور تقسیم:	۱۲۵	(۱) مفرد (ب) مرکب (۳) تیسری قسم کی کئی قسمیں:
۱۳۱	(۱) مرشحہ (۲) مجردہ (۳) مطلقہ استعارہ کی چوتھی تقسیم:	۱۲۵	(۱) محسوس چیز کو غیر محسوس چیز سے تشبیہ دینا (ب) غیر محسوس چیز کو محسوس چیز سے تشبیہ دینا (ج) غیر معمولی شے کی تشبیہ معمولی چیز سے (د) غیر بدیہی شے کی تشبیہ بدیہی امر سے (ه) صفت میں غیر قوی چیز کو صفت میں قوی چیز سے تشبیہ دینا (۴) تشبیہ کی مزید تقسیم:
۱۳۱	(۱) تحقیقی (۲) تخیلی (۳) مکنی (۴) تصریحی استعارہ کی پانچویں تقسیم:	۱۲۵	(۱) مؤکد (ب) مرسل قاعدہ: تشبیہ کے ادات (حروف تشبیہ) کے داخلے کا طریقہ
۱۳۱	(۱) وفاقیہ (۲) عنادیہ (۱) تہکمیہ (ب) تملیحیہ (۳) تمثیلیہ تشبیہ: کبھی استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوتا ہے فائدہ اول: بعض علماء کا قرآن میں مجاز کے وجود سے انکار	۱۲۶	قاعدہ: مدح اور ذم میں تشبیہ دینے کا طریقہ فائدہ: قرآن میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے فصل: استعارہ کی تعریف استعارہ کی حکمت اور فوائد فرع: استعارہ کے ارکان ثلاثہ ارکان ثلاثہ کے اعتبار سے استعارہ کی پانچ قسمیں (۱) محسوس کے لئے محسوس کا استعارہ
۱۳۳	فائدہ دوم: استعارہ تشبیہ اور کنایہ سے بلغ تر ہے اور استعارہ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلغ ہے خاتمہ: استعارہ اور تشبیہ محذوف الادات کے مابین فرق	۱۲۷	چون ویں نوع (۵۴) قرآن کے کنایات اور اس کی تعریفیں کنایہ کی تعریف بعض علماء کا قرآن میں کنایہ کے وجود سے انکار
۱۳۳	چون ویں نوع (۵۴) قرآن کے کنایات اور اس کی تعریفیں کنایہ کی تعریف بعض علماء کا قرآن میں کنایہ کے وجود سے انکار	۱۲۸	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۳۴	(۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کر دینا تنبیہ: معمول کی تقدیم پر بحث حصر اور اختصا ص میں فرق بر تقدیر تسلیم حصر کی تین قسمیں:	۱۳۶	کنایہ کے اسباب کنایہ کی ایک عجیب و غریب نوع مذنیب (ذیل) "ارداف"
۱۳۵	(۱) اِنَّمَا: اور اِلَّا: کے ساتھ (۲) اِنَّمَا: کے ساتھ (۳) حصر جو تقدیم کا فائدہ دیتا ہے	۱۳۷	کنایہ اور ارداف کے مابین فرق فصل: کنایہ اور تعریف میں فرق تعریف کی تعریف اور وجہ تسمیہ تعریف کی دو قسمیں
۱۳۶	۵۶ ویں نوع ایجاز اور اطناب کا بیان بلاغت میں ایجاز اور اطناب کا مقام آیا ایجاز اور اطناب میں واسطہ (مساوات) ہے یا نہیں؟ ترجمہ میں مساوات کا ذکر نہ کرنے کی وجوہ تنبیہ: ایجاز و اختصار اور اطناب و اسباب کے مابین فرق فصل: ایجاز کی دو قسمیں:	۱۳۸	پچپن ویں نوع (۵۵) حصر اور اختصا ص حصر یا قصر کی تعریف قصر کی دو قسمیں: (۱) قصر الموصوف علی الصفۃ حقیقی یا مجازی (۲) قصر الصفۃ علی الموصوف (حقیقی یا مجازی) دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں: (۱) قصر افراد (۲) قصر قلب (۳) قصر تعین فصل: حصر کے طریق (۱) نفی اور استثناء کے ذریعہ (۲) اِنَّمَا: کے ذریعہ (۳) اِنَّمَا: کے ذریعہ (۴) عطف لا: یا بل کے ساتھ (۵) معمول کی تقدیم کے ذریعہ (۶) ضمیر فصل کے ساتھ (۷) مسند الیہ کی تقدیم کے ذریعہ (۸) مسند کی تقدیم کے ذریعہ (۹) مسند الیہ کا ذکر کرنا (۱۰) مبتدا اور خبر دونوں کا معروف لانا (۱۱) (۱۲) (۱۳) کی مثالیں
۱۳۷	(۱) ایجاز قصر (۲) ایجاز حذف حذف سے خالی ایجاز کی تین قسمیں: (۱) ایجاز قصر (۲) ایجاز تقدیر (۳) ایجاز جامع ایجاز بدیع سے ہے	۱۳۹	
۱۳۸	تو لہ تعالیٰ "ولکم فی القصا ص حیوة" کو عربی ضرب المثل القتل انفی للقتل: پر بیس وجہوں سے فضیلت حاصل ہے تنبیہات	۱۴۰	
۱۳۹		۱۴۱	
۱۵۱		۱۴۲	
		۱۴۳	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	قاعدہ: کسی لفظ کا مقدر ہونا اُس کے اصلی مقام پر مانا جائے		(۱) بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے
	قاعدہ: حتی الامکان مقدر کم کرنا چاہئے		(۲) ایجاز کی ایک قسم تضمین ہے
	موافق مقصد اور فصیح ترکیب کو مقدر ماننا چاہئے		(۳) ایجاز قصر کی قسمیں ہیں سے حضر بھی ہے
	حسن اور احسن میں سے احسن کی تقدیر واجب ہے		قصر کی دو قسمیں
	مجمل اور مبین میں سے مبین کی تقدیر احسن ہے	۱۵۲	ایجاز کی دوسری قسمیں
۱۵۷	قاعدہ: حذف کی کون سی صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے	۱۵۳	ایجاز کی دوسری قسم ایجاز حذف اور اُس کے فوائد
	قاعدہ: حذف کی کون سی صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے		فائدہ: جب کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اس کے ذکر سے اس کا حذف احسن ہے
۱۵۸	فصل: حذف کی قسمیں		قاعدہ: اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کو حذف کرنے کا قاعدہ
	(۱) اقتطاع	۱۵۴	حذف کی سات شرطیں:
	(۲) اکتفاء		(۱) کوئی دلیل پائی جاتی ہو
	(۳) احتباك		حذف کے دلائل:
	(۴) اختزال		(۱) دلیل حالی
۱۵۹	(۱) اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں		(ب) دلیل مقالی
	(ب) فعل کا حذف اور اُس کی مثالیں		(ج) دلیل عقلی
۱۶۱	(ج) حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں		(د) عادت
۱۶۲	(د) ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں		(ه) فعل کا شروع کرنا
۱۶۳	خاتمہ: محذوف کا قائم مقام		(و) صناعت نحویہ
۱۶۴	فصل: اطناب کی قسمیں	۱۵۵	تنبیہ: دلیل کی شرط کس وقت ہے؟
	(۱) بسط (ب) زیادة		(۲) محذوف مثل جزو کے نہ ہو
	(۱) ایک یا اس سے زائد حروف تاکید کسی جملہ میں داخل ہوں		(۳) مؤکد نہ ہو
۱۶۵	فائدہ: اِنَّ اور لام تاکید کا اجتماع		(۴) مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو
۱۶۶	فائدہ: لام بلا تاکید		(۵) محذوف عامل ضعیف نہ ہو
	(۲) کلمہ میں زائد حروف کا داخل ہونا		(۶) محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو
۱۶۷	(۳) تاکید صناعی	۱۵۶	(۷) حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو
			فائدہ: حذف میں تدریج کا اعتبار

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۸۶	(۱۷) تکمیل		(۱) تاکید معنوی
	(۱۸) تمیم		(ب) تاکید لفظی
	(۱۹) استقصاء	۱۶۸	(ج) فعل کی تاکید اسی کے مصدر کے ساتھ
۱۸۷	استقصاء، تمیم اور تکمیل میں فرق	۱۶۹	(د) حال مؤکدہ
	(۲۰) اعتراض	۱۷۲	(۴) قرآن مجید میں تکریر اور اسکے فوائد کی بحث
۱۷۸	حسن اعتراض کی وجہ	۱۷۴	(۵) صفت
	(۲۱) تعلیل	۱۷۶	قاعدہ: عام صفت خاص صفت کے بعد
۱۸۹	۵۷ ویں نوع		نہیں آتی
	خبر اور انشاء		قاعدہ: مضاف اور مضاف الیہ کی صفت
	کلام کی صرف دو قسمیں: خبر اور انشاء		فائدہ: مدح و ذم کے موقع پر صفتوں کا قطع کر دینا بلوغ
	کلام کی قسموں میں اختلاف		ترے
	خبر کی تعریف میں اختلاف	۱۷۷	(۶) بدل
	انشاء کی تعریف	۱۷۸	(۷) عطف بیان
	کلام کی تین اقسام اور ان کی تعریف		(۱) عطف بیان اور بدل میں فرق
۱۹۰	فصل: خبر کے مقاصد		(ب) عطف بیان اور نعت میں فرق
	(۱) امر		(۸) دو مترادف لفظوں کا باہمی عطف
	(۲) نہی	۱۷۹	(۹) خاص کا عطف عام پر
	(۳) دعا	۱۸۰	تنبیہ: یہ خاص و عام دوسرے ہیں
۱۹۱	خبر امر اور نہی کے معنی میں آتی ہے یا نہیں؟	۱۸۱	(۱۰) عام کا عطف خاص پر
	فرع: تعجب خبر کی ایک قسم	۱۸۲	(۱۱) ابہام کے بعد وضاحت کرنا
	قاعدہ: اللہ تعالیٰ کی طرف تعجب کی نسبت نہیں کرنی	۱۸۳	(۱۲) تفسیر
	چاہئے		(۱۳) اسم ظاہر کو اسم مضمحل کی جگہ پر رکھنا
	اللہ تعالیٰ کی طرف دعا اور ترجی کی نسبت کرنا بھی صحیح	۱۸۴	تنبیہ: اسم ظاہر کا اعادہ بالاعتنی اس کے بلفظہ اعادہ
	نہیں	۱۸۵	سے بہتر ہے
۱۹۲	فرع: وعد اور وعید بھی خبر ہی کی ایک قسم ہے		(۱۴) ایغال
	فرع: نفی بھی خبر کی ایک قسم ہے		(۱۵) تزییل
	نفی اور محمد کے درمیان فرق		(۱۶) طرد اور عکس

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۱۹۸	(۵) عتاب (۶) تذکیر (۷) افتخار (۸) تفخیم (۹) تہویل (۱۰) تسہیل (۱۱) تہدید اور وعید (۱۲) تکثیر (۱۳) تسوۃ (۱۴) امر (۱۵) تنبیہ (۱۶) ترغیب (۱۷) نہی (۱۸) دعا (۱۹) استرشاد (۲۰) تمنی (۲۱) استبطاء (۲۲) عرض (۲۳) تحفیض (۲۴) تجاہل (۲۵) تعظیم (۲۶) تحقیر (۲۷) اکتفاء (۲۸) استبعاد (۲۹) ایثار (۳۰) حکم اور استہزا (۳۱) تاکید (۳۲) اخبار	۱۹۳	نفی کے ادوات تنبیہات (۱) نفی کرنے کی صحت کا مدار (۲) ذات موصوفہ کی نفی کبھی محض صفت کی نفی ہوتی ہے اور کبھی ذات اور صفت دونوں کی (۳) کسی شے کا وصف کامل نہ ہونے اور اس کا ثمرہ حاصل نہ ہونے کی وجہ سے اس کی مطلق نفی (۴) حقیقت کے برعکس مجاز کی نفی صحیح ہوتی ہے (۵) استطاعت کی نفی سے کبھی قدرت و امکان کی نفی مراد ہوتی ہے اور کبھی امتناع کی اور کبھی مشقت میں پڑنا مراد ہوتا ہے ۱۹۴
۱۹۹		۱۹۵	قاعدہ: عام کی نفی خاص کی نفی پر دلالت کرتی ہے مگر عام کا ثبوت خاص کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ لیکن خاص کی نفی عام کی نفی پر دلالت نہیں کرتی فعل میں مبالغہ کی نفی کرنا اصل فعل کی نفی کو لازم نہیں مذکورہ بالا قاعدہ سے دو آیتوں پر اعتراض اور اس کے جوابات فائدہ: دو کلاموں میں دو جملہ لائیں تو کلام خبر ہوگا ۱۹۶
		۱۹۷	فصل: انشاء کی ایک قسم استفہام ہے ادوات استفہام تمام ادوات استفہام ہمزہ ہی کے نائب ہیں استفہام کے مجازی معانی: ۱۹۷
			(۱) انکار (۲) توہین (۳) تقریر (۴) تعجب یا تعجب

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	(۱) توریہ مجرہ (۲) توریہ مرثعہ		تنبیہات:
۲۰۶	استخدام		(۱) کیا مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں یا ان ہی معنوں کے لئے مخصوص ہیں؟
۲۰۷	التفات:	۲۰۰	(۲) جس امر کا انکار کیا گیا ہو اس کا ہمزہ استفہام کے بعد آنا اور اس سے متصل رہنا ضروری ہو
	(۱) التفات کی تعریف		فصل: انشاء کی ایک قسم امر ہے
	(ب) التفات کے فوائد	۲۰۱	امر کے مجازی معانی
	(ج) قرآن مجید میں التفات کی مثالیں		فصل: نہی بھی انشاء کی ایک قسم ہے
	(۱) تکلم سے خطاب کی طرف التفات کی مثالیں	۲۰۲	نہی کے مجازی معانی
	(۲) تکلم سے غیبت کی طرف التفات کی مثالیں		فصل: تمنی بھی انشاء کی ایک قسم ہے
۲۰۹	(۳) خطاب سے تکلم کی طرف التفات کی مثال موجود نہیں		تمنی کے لئے موضوع حروف
	(۴) خطاب سے غیبت کی جانب التفات کی مثالیں		فصل: ترجی بھی انشاء کی ایک قسم ہے
	(۵) غیبت سے تکلم کی طرف التفات کی مثالیں		ترجی اور تمنی میں فرق
	(۶) غیبت سے خطاب کی طرف التفات کی مثالیں	۲۰۳	ترجی کے حروف
۲۱۰	تنبیہات:		فصل: ندا بھی انشاء کی ایک قسم ہے
	(۱) التفات کی شرط		نداء کے حروف
	(۲) التفات کی دوسری شرط		ندا کا مجازی استعمال
	(۳) التفات کی مادر نوع		قاعدہ: قریب کے لئے ندا آنے کی وجوہات
	(۴) قرآن میں التفات کی ایک حد درجہ انوکھی قسم جو شعر میں بھی نہیں آئی		فائدہ: قرآن مجید میں ”یا ایہا“ کے ساتھ ندا کی کثرت کی وجوہات
	(۵) واحد تشبیہ یا جمع کے خطاب سے دوسرے عدد کے خطاب کی طرف التفات اور اس کی چھ مثالیں	۲۰۴	فصل: قسم بھی انشاء کی ایک قسم ہے
	(۶) ماضی مضارع یا امر سے ایک دوسرے کی التفات اور اس کی مثالیں		فصل: شرط بھی انشاء کی ایک قسم ہے
۲۱۱	اطراد		اٹھاؤں ویں نوع (۵۸)
۲۱۲	انجام	۲۰۵	قرآن کے بدائع
			قرآن کے بدائع کی سو انواع کے نام
			اہام (توریہ):
			توریہ کی دو قسمیں:

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	(۳) تجنیس محرف (۴) تجنیس ناقص (۵) تجنیس مذیل (۶) تجنیس متوج (۷) تجنیس مضارع (۸) تجنیس لاحق (۹) تجنیس لفظی (۱۰) تجنیس قلب (۱۱) تجنیس اشتقاق (۱۲) تجنیس اطلاق تنبیہ: معنی میں قوت پیدا کرنے کے وقت جناس کو ترک کر دیا جاتا ہے	۲۱۳	اواماج افتنان اقتدار اس کی تعریف اور مثالیں لفظ کا لفظ کے ساتھ اور لفظ کا معنی کے ساتھ اختلاف (ا) اختلاف اللفظ باللفظ کی مثالیں (ب) اختلاف اللفظ بالمعنی کی مثالیں استدراک اور استثناء (ا) ان دونوں کے مجملہ بدیع ہونے کی شرط (ب) استدراک کی مثالیں (ج) استثناء کی مثالیں
۲۲۱	الجمع جمع وتفریق جمع اور تقسیم جمع مع التفریق والتقسیم جمع المتوالتف والمختلف حسن النسخ	۲۱۵	اقتصاص ابدال تاکید المدح بما يشبه الذم تفویف تقسیم تدج
۲۲۲	عتاب المرء نفسه عکس: اس کی ایک نوع قلب مقلوب مغوی عنوان الفرائد قسم	۲۱۷	تکلیف تجرید تعدید ترتیب ترقی اور تدلی ضمین
۲۲۳	لف وشر (ا) لف نشر اجماع (ب) اجمال صرف نشر میں صحیح ہوتا ہے	۲۱۸ ۲۱۹	الجناس (تجنیس) اجناس کی قسمیں (ا) جناس تام (۲) تجنیس مصحف یا تجنیس خطی

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۲۹	۳۔ خلائی مواریت مراجعت نزاہت ابداع انسٹھویں نوع (۵۹) فواصل آیات	۲۲۵	ج) نشر تفصیلی کی دو قسمیں: ۱۔ بہ ترتیب لف ۲۔ ترتیب لف کے برعکس مشاکلت مزاوجت مبالغہ مبالغہ کی دو قسمیں: (۱) مبالغہ بالوصف (۲) مبالغہ بالصیغہ فائدہ: صفات الہی میں مبالغہ کی توجیہ مطابقت (طباقی): (۱) مطابقت کی دو قسمیں: ۱۔ مطابقت حقیقی ۲۔ مطابقت مجازی ب) مطابقت کی دیگر اقسام: ۱۔ لفظی ۲۔ معنوی ۳۔ طباقی ایجاب ۴۔ طباقی سلب ۵۔ تریح الکلام مقابلہ: (۱) مقابلہ کی تعریف ب) مقابلہ اور مطابقت میں فرق: ج) مقابلہ کی خاصیت د) مقابلہ کی مختلف صورتیں ه) مقابلہ کی تین قسمیں: ۱۔ نظیری ۲۔ تقیسی
۲۳۰	فاصلہ کی تعریف فواصل اور روس آیات میں فرق فواصل کی شناخت کے دو طریقے (۱) توقیفی قاعدہ (۲) قیاسی قاعدہ فواصل کی وجہ تسمیہ	۲۲۶	
۳۲۱	آیات کا نام قوافی رکھنا جائز نہیں ہے آیات قرآنی کو جمع کہنے میں اختلاف فصل: آیات کے آخری کلموں میں مناسبت پیدا کرنے کے وہ ۴۰ احکام جن کی وجہ سے مخالف اصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے	۲۲۷	
۲۳۲		۲۲۸	
۲۳۳			
۲۳۵			
۲۳۶			
۲۳۸			
۲۳۹			
	فصل: قرآن کے فواصل ان چار چیزوں میں سے کسی چیز سے کبھی خالی نہیں ہوتے (۱) تکمیل تنبیہات: (۱) کبھی فواصل کا اجتماع ایک ہی جگہ میں ہوتا ہے اور ان میں اختلاف ہوتا ہے (۲) قولہ تعالیٰ ”إِنْ تَعْلَبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	الحاقی نوں کے ساتھ ختم کیا گیا ہے		تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ
	(۶) فواصل کے حروف متماثل ہوتے ہیں	۲۳۰	الحکیم "مشکلات فواصل میں سے ہے
	یا متقارب		۳۔ قرآن کے بعض بے نظیر فواصل
	(۷) فواصل میں تضمین اور ایطاء کی کثرت	۲۳۱	(۲) تصدیق
	کاسب	۲۳۲	(۳) توشیح
	ساٹھویں نوع (۶۰)	۲۳۳	(۴) ایغل
	سورتوں کے فوارج	۲۳۵	فصل:
	قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام دس انواع		جمع اور فواصل کی قسمیں:
۲۳۸	کے ساتھ ہوا ہے:		(۱) مطرف
	(۱) اللہ تعالیٰ کی ثناء		(۲) متوازی
	(۱) اللہ تعالیٰ کے لئے صفات مدح کا اثبات		(۳) مرصع
	(ب) صفات نقص کی اس سے نفی اور تنزیہ		(۴) متوازن
	(۲) حروف جچی	۲۳۶	(۵) متماثل
	(۳) نداء		فصل:
	(۴) خبریہ جملے		فواصل سے متعلق دو بدیہی نوعیں:
	(۵) قسم		(۱) نوع اول: تشریح
۲۳۹	(۶) کلام کی شرط		(۲) نوع دوم: استلزام
	(۷) امر	۲۳۷	تنبیہات:
	(۸) استفہام		(۱) جمع میں وہ احسن کلام وہ ہوتا ہے جس کے قرائن
	(۹) دعا		باہم مساوی ہوں
	(۱۰) کلام کی تعلیل		(۲) سب سے بہتر جمع وہ ہے جو قصیر ہو
	اس تمام تفصیل پر مشتمل دو باتیں		(۳) تنہا فواصل کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی
	حسن الابداء کی اہمیت		(۴) فواصل کا دار و مدار وقف پر ہے لہذا مرفوع کا
	حسن الابداء کی ایک مخصوص نوع "براعۃ الاستہلال"		مقابلہ مجرور کے ساتھ اور اُس کے برعکس ہونا
	ہے		مناسب اور جائز ہے
۲۵۰	حسن الابداء کا اعلیٰ سورۃ الفاتحہ ہے		(۵) قرآن میں بہ کثرت فواصل کو حروف مدد لین اور

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۵۶	مناسبت اور ارتباط کی مختلف صورتیں اور ان کی مثالیں غیر معطوف (علیہ) آیتوں میں اتصال پیدا کرنے اور ربط کلام بتانے والے مخفی قرینوں کے پانچ اسباب (۱) تنظیر		جتنے علوم کو قرآن جامع ہے وہ صرف چار ہیں: (۱) علم اصول (۲) علم عبادات (۳) علم سلوک (۴) علم قصص حسن الابداء میں سورۃ اقرء سورۃ الفاتحہ کے مانند ہے
۲۵۷	(۲) مضادۃ (۳) استطراد (۴) حسن التخلّص (۱) قرآن میں حسن التخلّص کے وجود سے انکار کرنے والے کی تردید (ب) تخلّص اور استطراد میں فرق (ج) لفظ ”ہذا“ کے ذریعے دو باتوں کو الگ کرنا بھی حسن التخلّص کے قریب قریب ہے (۵) حسن مطلب قاعدہ: ایسا کلیہ جو تمام قرآن کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکتا ہے	۲۵۱	اکسٹھویں نوع (۶۱) سورتوں کے خواتم خواتم کی اہمیت سورتوں کے خاتمے کون سے امور ہوتے ہیں؟ سورۃ فاتحہ کے خاتمہ پر تبصرہ مختلف سورتوں کے خواتم پر تبصرہ سورۃ النصر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی جانب اشارہ موجود ہے۔
۲۵۸	تنبیہ: بعض وہ آیتیں جن میں باہم مناسبت دینا مشکل نظر آتا ہے (۱) ”لا تحرك به لسانك لتعجل به“ الآیہ کی وجہ مناسبت فصل	۲۵۲	باسٹھویں نوع (۶۲) آیتوں اور سورتوں کی مناسبت اس موضوع کی اہمیت ارتباط کلام کے حسن کی شرط ”کلام اللہ مربوط کلام نہیں ہے۔“ ”قرآن پاک کی سورتیں اور آیتیں باہم باہم مربوط ہیں ”قرآن اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے۔“ فصل
۲۵۹	سورتوں کے فوارج اور خواتم کی باہمی مناسبت کسی سورت کے افتتاح کی مناسبت اس سے قبل والی سورت کے خاتمہ کے ساتھ	۲۵۳	فصل
۲۶۰	سورتوں کی ترتیب کے اسباب اور اس کی حکمتیں	۲۵۴	مناسبت کی تعریف مناسبت کے فوائد
۲۶۱	فصل: سورتوں کا انہی حروف مقطوعہ کے ساتھ خاص ہونا جن سے ان کا آغاز ہوا ہے۔ فصل	۲۵۵	
۲۶۲			
۲۶۳			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۸۴	ترتیب قرآن مجید کے تین لوازم اور قرآن مجید میں اُن کا لحاظ	۲۶۶	منسبت کے بیان میں چند متفرق فوائد: (۱) سورۃ الاسراء تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف تحمید کے ساتھ کیوں شروع ہوئیں؟
۲۸۵	اعجاز قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف؟		(۲) سورۃ الفاتحہ کے آغاز میں ”الحمد للہ“ کی حکمت
-	اعجاز قرآن کی مختلف وجوہات		(۳) یسئلونک اور ”ویسئلونک“ آنے کی علت
۲۸۶	اعجاز قرآن کی وجوہ پر قاضی غیاض کا تبصرہ		(۴) ”فقل“ آنے کی توجیہ
	تنبیہات:		(۵) ”یا ایہا الناس“ سے شروع ہونے والی سورتیں
	(۱) قرآن شریف کی وہ مقدار جو معجز ہوتی ہے		تریسٹھویں نوع (۶۳)
	(۲) قرآن پاک کا اعجاز بدلتا معلوم کیا جاتا ہے یا نہیں؟	۲۶۷	مقشایہ آیتیں
	(۳) قرآن فصاحت میں بھی اپنی بلاغت کے مرتبہ پر	۲۶۸	اس موضوع پر کتابوں کے نام
	ہے یا نہیں؟ قرآن کے شعر موزوں سے منزہ بتائے	۲۶۹	آیتوں کے باہم مشابہ لانے کا مقصد
۲۸۷	جانے کی حکمت	۲۷۱	چند مقشایہ آیات کی مناسبت کی توجیہ
	(۵) قرآن کے مثال لانے کی تحدی (چیلنج) جنات سے بھی کی گئی تھی یا نہیں؟		چونسٹھویں نوع (۶۴)
۲۸۸	(۶) لو جروا اختلافا کثیرا کے معنی	۲۷۲	اعجاز قرآن
	(۷) دیگر اہل کتب بھی معجز ہیں یا نہیں؟	۲۷۳	معجزہ کی تعریف اور قسمیں
	(۸) قرآن شریف میں فصیح تر الفاظ کے استعمال کی مثالیں		(۱) حسی
۲۹۰	چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن نہیں ہے	۲۷۴	(۲) عقلی
	پینسٹھویں نوع (۶۵)	۲۷۵	قرآن شریف کے معجزہ ہونے کے دلائل و ثبوت
۲۹۱	قرآن مجید سے مستنبط علوم	۲۷۶	فصل
	قرآن مجید میں مختلف علوم موجود ہونے کے دلائل	۲۷۷	قرآن میں کس لحاظ سے اعجاز پایا جاتا ہے
۲۹۳	وہ احادیث و آثار جن سے قرآن مجید کے جامع العلوم ہونے کا ثبوت ملتا ہے	۲۷۸	قرآن کے اعجاز کے دو پہلو
۲۹۴	سنت قرآن کی شرح ہے	۲۷۹	تالیف کلام کے پانچ مراتب
۲۹۵	تمام حدیثوں کی تصدیق قرآن پاک میں موجود ہے	۲۸۱	اعجاز قرآنی کی منزلت
		۲۸۲	قرآن شریف کے اعجاز بلاغت کے اعتبار سے
			ہے انسان پر قرآن شریف کا مثل پیش کرنا کیوں دشوار ہے؟

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۲۹۹	اور اشیائے خورد و نوش و منکوحات کے اسماء قرآن مجید کی وجہ اعجاز اس کا علم الحساب بھی ہے؟	۲۹۶	تمام مسائل کا حل قرآن مجید میں موجود ہے قرآن مجید سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر کا استنباط
	”قرآن مجید کا حجم کم ہے اور اس میں معانی کثیر ہیں“	۲۹۷	قرآن علوم اولین اور علوم آخرین کا جامع ہے تبع تابعین کے دور میں قرآن کے فنون الگ الگ کر دیئے گئے اور اس کے الگ الگ ماہرین فن پیدا ہوئے
	قرآن مجید کے علوم کی تعداد قرآن مجید کی اُم العلوم تین باتیں قرآن پاک میں چیزوں پر حاوی ہے ”کتاب اللہ ہر ایک شے پر مشتمل ہے“ اس کی تشریح و تفصیل	۲۹۷	قرآن کے علوم و فنون: (۱) فن قرأت (۲) علم النحو (۳) علم التفسیر (۴) علم الاصول (۵) علم الخطاب (۶) علم اصول الفقہ (۷) علم الفروع والفقہ (۸) علم التاریخ والقصص (۹) علم الخطابت والوعظ (۱۰) علم تعبیر الرؤیا (۱۱) علم الفرائض والمیراث (۱۲) علم السواقیات (۱۳) علم المعانی والبیان (۱۴) علم الاشارات والتصوف (۱۵) علم الطب (۱۶) علم الهندسہ (۱۷) علم الجنادل (۱۸) علم الجبر والمقابلہ (۱۹) علم النجوم (۲۰) دستکاریوں کے اصول ان کے آلات کے نام
	بعض علوم قرآنی پر مشتمل کتابوں کے نام فصل:	۲۹۸	
۳۰۰	قرآن پاک میں آیات احکام کی تعداد		
۳۰۱	قرآن مجید سے احکام مستنبط کرنے کے طریقے چھیا سٹھویں نوع (۶۶)		
۳۰۲	امثال قرآن مجید ضرب الامثال کے فوائد اور ان کی اہمیت فصل:		
۳۰۳	قرآن مجید کے ضرب الامثال کی دو قسمیں: (۱) ظاہر اور اس کی مثالیں (۲) کامن: (پوشیدہ) اور اس کی مثالیں		
۳۰۶	فائدہ: قرآن مجید کے چند وہ جملے جو ضرب امثال کے قائم مقام بن گئے		
۳۰۷	ستاسٹھویں نوع (۶۷) قرآن کی قسمیں		
	اللہ تعالیٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟ قسم صرف کسی معظّم ہی اسم کے ساتھ کھائی		
۳۰۸			

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۱۶	(۶) اسما (۷) انتقال (۸) مناقضہ (۹) مجازۃ الخضم انہترویں نوع (۶۹) قرآن میں کون سے اسماء کنیتیں اور القاب واقع ہیں قرآن میں انبیاء و مرسلین کے پچیس نام:	۳۰۹	جاتی ہے اللہ تعالیٰ نے سات جگہ اپنی ذات کی قسم کھائی ہے اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیوں کھائی ہے قسم کی قسمیں قسم کے قائم مقام الفاظ کی دو قسمیں: قرآن شریف میں اکثر محذوفہ الفعل قسمیں واو کے ساتھ آتی ہیں اللہ تعالیٰ کے قسم کھانے کے طریق اللہ تعالیٰ نے کن کن امور پر قسمیں کھائی ہیں؟ قرآن میں قسم کا جواب کب حذف کیا جاتا ہے؟ قرآن میں اللہ تعالیٰ کی قسموں کے لطائف اڑسٹھویں نوع (۶۸)
۳۱۷	(۱) آدم (۲) نوح (۳) ادریس	۳۱۰	قرآن کا جدول (طرز مجاہدہ) قرآن دلائل و براہین کی تمام اقسام پر مشتمل ہے قرآن نے سادہ و طریقہ استدلال کی دو وجہیں: مذہب کلامی کی تعریف: علم الجدل کی انواع: (۱) منطق (۲) سورۃ الحج میں منطقیانہ انداز (ب) جسمانی معاد پر استدلال کے پانچ طریقے (ج) وحدانیت پر استدلال فصل:
۳۱۸	(۴) ابراہیم (۵) اسماعیل (۶) خاش (۷) یعقوب (۸) یوسف (۹) لوط (۱۰) ہود (۱۱) صالح (۱۲) شعیب (۱۳) موسیٰ (۱۴) ہارون	۳۱۱	(۲) سبر (۳) تقسیم (۴) قول بالموجب (۵) تسلیم
۳۱۹	(۱۵) داؤد (۱۶) سلیمان (۱۷) ایوب (۱۸) ذوالکفل	۳۱۲	
۳۲۰		۳۱۳	
۳۲۱		۳۱۴	
		۳۱۵	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	(۴) لقمان	۳۲۲	(۱۹) یونس
	(۶۵) یوسف و یعقوب		(۲۰) الیاس
	(۷) تقی		(۲۱) الیسع
	قرآن میں عورتوں کے نام	۳۲۳	(۲۲) زکریا
	قرآن میں کافروں کے نام:		(۲۳) یحییٰ
	(۱) قارون		(۲۴) عیسیٰ
	(۲) جالوت		فائدہ: بجز عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ
	(۳) (۴) جالوت اور بشری	۳۲۴	وسلم کے کسی نبی کے دو نام نہیں ہوئے
	(۵) آزر		(۲۵) محمد صلی اللہ علیہ وسلم
	(۶) النسی		فائدہ: پانچ نبیوں کا نام ان کے عالم وجود میں آنے
۳۲۷	قرآن میں جنات کے نام		سے پہلے رکھا گیا
	قرآن میں قبائل کے نام		قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے نام:
	قرآن مجید میں اقوام کے اسماء جو دوسرے اسموں کی		(۱) جبریل
	طرف منسوب ہیں		(۲) میکائیل
	قرآن میں بتوں کے نام		فائدہ: "روح" کی دو قراءتیں
	قرآن پاک میں شہروں خاص مقاموں مکانوں اور		(۳) (۴) ہاروت و ماروت
۳۲۸	پہاڑوں کے اسماء		(۵) الرعد
۳۲۹	قرآن میں آخرت کے مقامات اور جگہوں کے نام	۳۲۵	(۶) البرق
۳۳۰	قرآن مجید میں جگہوں کی طرف منسوب اسماء		(۷) (۸) مالک اور جہنم
	قرآن پاک میں کواکب کے نام		(۹) قعید
	فائدہ: قرآن مجید میں پرندوں کے نام:		(۱۰) ذوالقرنین
	فصل:		(۱۱) روح
	قرآن میں کنیتیں		قرآن میں صحابہ کے نام
۳۳۱	قرآن میں القاب:		قرآن میں انبیاء علیہم السلام کے سوا دیگر اگلے
	(۱) اسرائیل	۳۲۶	لوگوں کے نام:
	(۲) مسیح		(۱) عمران
	(۳) الیاس		(۲) عزیر
			(۳) تبع

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۳۳	حضرت حبیب بن سباع کے حق میں نازل شدہ آیت ۳۳۲	۳۳۲	(۴) ذوالکفل (۵) نوح (۶) ذوالقرنین (۷) فرعون (۸) شعیب
۳۳۴	بہترین نوع (۷۲) قرآن کے فضائل فضائل قرآن کی بابت احادیث پر تبصرہ فصل وہ حدیثیں جو کہ پورے قرآن کی فضیلت میں کی ہیں فصل	۳۳۳	نسترویں نوع (۷۰) مہمات قرآن مجید قرآن مجید میں ابہام آنے کی وجوہ تنبیہ: ایسے مبہم کی تلاش نہ کرنی چاہئے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہو کہ اس کا علم صرف اللہ تعالیٰ ہی کو ہے فصل
۳۳۵	ان حدیثوں کے بیان میں جو بیعت کسی ایک سورت کی فضیلت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں	۳۳۴	علم مہمات کا مرجع محض نقل ہے نہ کہ رائے مہمات پر مصنف کی تالیف مہمات کی دو قسمیں:
۳۳۶	سورة الفاتحہ کے فضائل	۳۳۵	(۱) ان الفاظ کا بیان جو کہ ایسے مرد یا عورت یا فرشتے یا جن یا شئی یا مجموع کے لئے بطور ابہام آئے ہیں کہ ان کے نام معلوم ہو چکے ہیں
۳۳۷	سورة البقرہ اور آل عمران کے فضائل	۳۳۶	(۲) ان جماعتوں کا مبہم تذکرہ جن میں سے صرف بعض لوگوں کے نام ہی معلوم ہو سکتے ہیں
۳۳۸	آیت الکرسی کے فضائل سورة البقرہ کے خاتمہ کی آیتوں کے فضائل خاتمہ آل عمران کے فضائل سورة الانعام کی فضیلت سبع الطوال کی فضیلت سورة ہود کی فضیلت	۳۳۷	اکہترین نوع (۷۱) ان لوگوں کے نام جن کے بارے میں قرآن شریف نازل ہوا حضرت علیؑ کے حق میں نازل شدہ آیت حضرت سعد کی شان میں نازل شدہ آیات حضرت رفاعہؓ کے حق میں نازل شدہ آیت
۳۳۹	سورة بنی اسرائیل کے اخیر حصہ کی فضیلت سورة الکہف کے فضائل سورة آلہم السجدہ کے فضائل سورة یٰسین کے فضائل حواہم کے فضائل سورة الدخان کے فرائض امفصل کی فضیلت سورة الرحمن کے فضائل	۳۳۸	

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	وجوہات		المسجات کے فضائل
	سورة الفاتحہ کے علوم قرآن پر مشتمل ہونے کی توضیح	۳۵۰	سورة تبارک کے فضائل
	علامہ زحشری کی توضیح		سورة الاعلیٰ کے فضائل
	امام رازی کی توضیح		سورة القيامة کے فضائل
	قاضی بیضاوی کی توضیح		سورة الزلزلة کے فضائل
	طیبی کی توضیح		سورة العاديات کے فضائل
	علامہ زحشری کی توضیح		سورة العنکبوت کے فضائل
	قاضی بیضاوی کی توضیح	۳۵۱	سورة الکافرون کے فضائل
	آیت الکرسی کے اعظم الآیات ہونے کی وجہ:		سورة النضر کے فضائل
۳۵۸	امام ابن العربی کا بیان		سورة الاخلاص کے فضائل
	ابن المنیر کی رائے		المعوذتان کے فضائل
	امام غزالی کی رائے	۳۵۲	فصل
	سورة الفاتحہ ”فضل“ اور آیت الکرسی ”سیدۃ“ کیوں		الگ الگ سورتوں کی فضیلت میں موضوع احادیث
۳۵۹	کہلاتی ہے؟		کا ذکر
۳۶۰	سورة یاسین ”قرآن کا قلب“ کیوں ہے؟	۳۵۳	تہتر ویں نوع (۷۳)
	سورة اخلاص کو ”ثلث قرآن“ قرار دینے کی وجہ میں		قرآن کا افضل حصہ اور
۳۶۱	علمائے کرام کا اختلاف		اُس کے فضائل
	امام غزالی کی رائے		قرآن مجید کا ایک حصہ اس کے دوسرے حصہ سے
	امام احمد بن حنبل کی رائے		افضل ہو سکتا ہے یا نہیں؟
	سورة الزلزلة کو ”نصف قرآن مجید“ کہنے کی وجہ	۳۵۴	امام مالک کی رائے
	سورة الزلزلة ہی کو ”ربع قرآن مجید“ قرار دینے کی		سورة الفاتحہ ”ام القرآن“ اور ”اعظم“ سورت ہے
	وجہ	۳۵۵	قرطبی اور امام غزالی کی رائے
	سورة ”الہکم التکاثر“ کو ایک ہزار آیتوں کے	۳۵۶	ابن عبد السلام کی رائے
	برابر قرار دینے کی وجہ		الجوینی کی رائے
	سورة الکافرون کے ”ربع قرآن“ اور سورة اخلاص		تفصیل کے مختلف پہلو
۳۶۲	کے ”ثلث قرآن“ ہونے کی وجہ	۳۵۷	سورة الفاتحہ کو ”ام القرآن“ اور ”اعظم“ سورة کہنے کی
	ضمیمہ: تمام علوم ”بسم اللہ“ کی ”ب“ میں جمع ہونے		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۷۱	خلل دماغ یا آسیب کا علاج شیطان کو بھگانے کے لئے آیہ الکرسی پڑھنا بھول کا علاج قرض ادا ہونے کی دعا سواری کے جانور کو قابو کرنے کی ترکیب زچگی کے وقت کی دعا جہاز پر سوار ہونے کی دعا جادوزدہ کا علاج چوری سے امان کا ذریعہ ہر آفت سے بچاؤ کا علاج صحیح وقت پر جاگنے کی دعا فائدہ سے بچنے کے لئے سورہ واقعہ درِ زہ کا علاج زخم کا علاج معوذات سے جھاڑ پھونک درِ زہ کا علاج زخم کا علاج معوذات سے جھاڑ پھونک برے ہمسایہ سے نجات پانے کا طریقہ تنبیہ: قرآن کے ذریعہ جھاڑ پھونک کے جواز پر بحث مسئلہ: قرآن کو دھوکہ کر پینا چھہتر ویں نوع (۷۶) قرآن پاک کا رسم الخط اور اس کی کتابت کے آداب حروف کے لفظی اختلاف کا سبب رسم الخط کی ابتداء اور اس کی تاریخ	۳۶۳ ۳۶۷ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰	کی توجیہ چوہتر ویں نوع (۷۴) مفردات قرآن قرآن کے مختلف حصوں اور آیتوں کے بارے میں حضرت ابن مسعود کی رائے قرآن کی "ارخ" آیت کی بابت پندرہ اقوال سورۃ النساء کی سب سے اچھی آٹھ آیتیں کتاب اللہ کی سخت ترین آیت سورۃ الحج میں ہر طرح کی آیات موجود ہیں قرآن پاک کی مشکل ترین آیت جامع احکام آیت قصہ یوسف علیہ السلام کو "حسن القصص" کہنے کی وجہ مانافیت کی ہر سہ لغات کے جامع لفظ مختلف آیات کی خصوصیات اور امتیازات کا ذکر "غ" سے شروع ہونے والی آیت چارپے درپے شدات آنے کے مقامات چھہتر ویں نوع (۷۵) ان احادیث کا ذکر جن میں خواص قرآن کا ذکر ہے قرآن میں شفاء ہے قرآن پاک کا استعمال بطور دوا کے مختلف بیماریوں اور ان کے علاج کے لئے مخصوص آیات اور سورتیں درِ حلق کا علاج درِ سینہ کا علاج سانپ کے کاٹے کا علاج گندہ ذہنی کا علاج

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	فصل: قرآن کی کتاب میں مصحف عثمانی کے رسم الخط کی پابندی ضروری ہے		فصل: قرآن کی کتاب میں مصحف عثمانی کے رسم الخط کی پابندی ضروری ہے
	قرآن پاک کا رسم الخط چھ قواعد پر منحصر ہے:		قرآن پاک کا رسم الخط چھ قواعد پر منحصر ہے:
	(۱) حذف کا بیان		(۱) حذف کا بیان
	(۲) "الف" حذف ہونے کے مقامات		(۲) "الف" حذف ہونے کے مقامات
	(ب) "ی" حذف ہونے کے مقامات		(ب) "ی" حذف ہونے کے مقامات
	(ج) "واو" محذوف ہونے کی جگہیں		(ج) "واو" محذوف ہونے کی جگہیں
	فرع: اس حذف کا بیان جو اس قاعدہ کے تحت داخل نہیں ہے		فرع: اس حذف کا بیان جو اس قاعدہ کے تحت داخل نہیں ہے
	(۱) "الف" کو خلاف قاعدہ حذف کرنے کی مثالیں		(۱) "الف" کو خلاف قاعدہ حذف کرنے کی مثالیں
	(ب) "ی" کو خلاف قاعدہ حذف کرنے کی مثالیں		(ب) "ی" کو خلاف قاعدہ حذف کرنے کی مثالیں
	(ج) "واو" کے مدف قاعدہ حذف ہونے کی جگہیں		(ج) "واو" کے مدف قاعدہ حذف ہونے کی جگہیں
	اور ان کی وجہ		اور ان کی وجہ
	۲ ازیادتی کا بیان		۲ ازیادتی کا بیان
	(۱) "الف" زائد بھی جانے کے مقامات		(۱) "الف" زائد بھی جانے کے مقامات
	(ب) "ی" زائد ملتب ہونے کے مقامات		(ب) "ی" زائد ملتب ہونے کے مقامات
	(ج) "واو" زائد لکھے جانے کی جگہیں		(ج) "واو" زائد لکھے جانے کی جگہیں
	زائد حروف علت لکھے جانے کی وجوہ		زائد حروف علت لکھے جانے کی وجوہ
	(۳) کتابت ہمزہ کا بیان		(۳) کتابت ہمزہ کا بیان
	(۱) ہمزہ ساکن		(۱) ہمزہ ساکن
	(ب) ہمزہ متحرک		(ب) ہمزہ متحرک
	(ج) ہمزہ جو کلمہ کے آخر میں ہو		(ج) ہمزہ جو کلمہ کے آخر میں ہو
	(۴) بدل کا بیان		(۴) بدل کا بیان
	(۵) وصل اور فصل کا بیان		(۵) وصل اور فصل کا بیان
	(۶) وہ الفاظ جن کی دو قراءتیں آئی ہیں مگر وہ صرف مشہور قراءت کی صورت پر لکھے گئے ہیں		(۶) وہ الفاظ جن کی دو قراءتیں آئی ہیں مگر وہ صرف مشہور قراءت کی صورت پر لکھے گئے ہیں
	فرع: وہ کلمات جو شاذ قراءت کے موافق لکھے گئے ہیں		فرع: وہ کلمات جو شاذ قراءت کے موافق لکھے گئے ہیں
	فرع: وہ مشہور قراءتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی		فرع: وہ مشہور قراءتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی
	ہیں مگر رسم الخط اس زیادتی کا متحمل نہیں		ہیں مگر رسم الخط اس زیادتی کا متحمل نہیں
	فرع: سورتوں کے فواتح کی کتابت		فرع: سورتوں کے فواتح کی کتابت
	فصل: کتابت قرآن کے آداب		فصل: کتابت قرآن کے آداب
	مصحف کی کتابت اور اسے خوشخط اور واضح کر کے لکھنا مستحب ہے		مصحف کی کتابت اور اسے خوشخط اور واضح کر کے لکھنا مستحب ہے
	مصحف کو بڑی تقطیع پر لکھنا چاہئے		مصحف کو بڑی تقطیع پر لکھنا چاہئے
	بسم اللہ لکھنے کا طریقہ		بسم اللہ لکھنے کا طریقہ
	مسئلہ: کیا قرآن کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟		مسئلہ: کیا قرآن کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟
	فائدہ: مصاحف کو صرف مضری لکھے		فائدہ: مصاحف کو صرف مضری لکھے
	مسئلہ: مصحف میں نقطے اور اعراب لگانے چاہئیں یا نہیں؟		مسئلہ: مصحف میں نقطے اور اعراب لگانے چاہئیں یا نہیں؟
	فائدہ: صدر اول میں قرآن کو اعراب لگانے کی صورت		فائدہ: صدر اول میں قرآن کو اعراب لگانے کی صورت
	فائدہ: "جُرُودُوا الْقُرْآنَ" کا مطلب		فائدہ: "جُرُودُوا الْقُرْآنَ" کا مطلب
	فرع: کتابت مصحف کی اجرت لینے کا مسئلہ		فرع: کتابت مصحف کی اجرت لینے کا مسئلہ
	فرع: مصحف کی تعلیم میں کھڑا ہونا بدعت ہے		فرع: مصحف کی تعلیم میں کھڑا ہونا بدعت ہے
	فرع: مصحف کو بوسہ دینا		فرع: مصحف کو بوسہ دینا
	فرع: مصحف کو خوشبو لگانا اور بلند جگہ پر رکھنا		فرع: مصحف کو خوشبو لگانا اور بلند جگہ پر رکھنا
	فرع: مصحف کو چاندی سے آراستہ کرنا		فرع: مصحف کو چاندی سے آراستہ کرنا
	فرع: مصحف کے کہنہ اور بوسیدہ اوراق کو ٹھکانے لگانے کا طریقہ		فرع: مصحف کے کہنہ اور بوسیدہ اوراق کو ٹھکانے لگانے کا طریقہ
	فرع: مصحف کو خالی مصحف کہنے کی ممانعت		فرع: مصحف کو خالی مصحف کہنے کی ممانعت
	فرع: بے وضو مصحف کو چھونا حرام ہے		فرع: بے وضو مصحف کو چھونا حرام ہے
	خاتمہ: ترکہ میں مصحف چھوڑنا ثواب جاریہ ہے		خاتمہ: ترکہ میں مصحف چھوڑنا ثواب جاریہ ہے
	سترویں نوع (۷۷)		سترویں نوع (۷۷)
	قرآن کی تفسیر و تاویل کی معرفت اور اس کی ضرورت کا بیان		قرآن کی تفسیر و تاویل کی معرفت اور اس کی ضرورت کا بیان

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
	مفسر ہونے کے لئے چندہ علوم کا جاننا ضروری ہے		تفسیر کے معنی تاویل کے معنی
۴۰۷	(۱) علم لغت	۳۹۱	تفسیر اور تاویل کے بارے میں اختلاف
	(۲) علم نحو		فصل ضرورت تفسیر
	(۳) علم صرف	۳۹۳	تفسیر کا علم "سبل رشوار" ہے
۴۰۸	(۴) علم اشتقاق	۳۹۴	فصل علم تفسیر کی فضیلت
	(۵) و (۶) و (۷) علوم معانی و بیان و بدیع	۳۹۶	اشہتر ویں نوع (۷۸)
۴۰۹	(۸) علم قرأت		مفسر کے شروط و آداب
	(۹) علم اصول دین		تفسیر کرنے کا صحیح طریقہ
	(۱۰) علم اصول فقہ		مفسر کی شروط (بقول طبری)
	(۱۱) اسباب نزول اور قصص کا علم	۳۹۸	مفسر کے آداب (بقول ابن تیمیہ)
	(۱۲) علم تاریخ و منسوخ		سلف صالحین کے اختلاف تنوع تفسیر کی قسمیں
	(۱۳) علم فقہ		تفسیر میں اختلاف دو قسم کا ہوتا ہے
	(۱۴) تفسیری احادیث کا علم	۳۹۹	تفسیر میں متاخرین کے غلطی کرنے کی دو وجہیں
	(۱۵) علم وہبی یا لدنی	۴۰۰	متاخر مفسرین کی تفاسیر پر تبصرہ
۴۱۰	علم وہبی حاصل کرنے کا طریقہ	۴۰۱	تفسیر کے چار ماخذ:
	علم تفسیر کے موانع اور حجابات	۴۰۳	(۱) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کا پایا جانا
	تفسیر قرآن مجید کی چار وجہیں (پہلو) ہیں		(۲) صحابی کے قول سے اخذ کرنا
۴۱۲	قرآن پاک چار وجہوں پر نازل کیا گیا ہے:		(۳) مطلق لغت کو ماخذ بنانا
	(۱) حلال و حرام کا حکم		(۴) کلام کے معنی کے مقتضی سے اور شریعت سے
	(۲) اہل عرب کی تفسیر از روئے لغت		ماخوذ رائے سے تفسیر کرنا
	(۳) علماء کی تفسیر	۴۰۴	حدیث: القرآن ذلول ذو وجوہ فاحملوہ علی
	(۴) وہ تفسیر جس کا علم صرف خدا کو ہے		احسن وجوہہ کی تشریح
	اس تقسیم پر علامہ زرکشی کا مفصل تبصرہ	۴۰۵	ممانعت صرف متشابہ قرآن کی تفسیر میں رائے
	تفسیر بالرائے کی پانچ قسمیں	۴۰۶	استعمال کرنے کی بابت ہے
۴۱۳	قرآن کے علوم تین قسم کے ہیں:		آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں غور و
	(۱) وہ باتیں جن کا علم صرف خدا کو ہے		خوض کرنا جائز ہے یا نہیں؟
	(۲) وہ باتیں جن کا علم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ		

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۴۱۸	تفسیر کا طریقہ تفسیر کا آغاز سبب نزول سے کرنا تفسیر میں فضائل قرآن کا ذکر کرنا کلام اللہ کو حکایت نہ کہا جائے متراوقات کو تکرار نہ قرار دیا جائے تکلم کلام کی مراعات ضروری ہے ترادف نہ ہونے پر یقین کرنا چاہئے تفسیر قرآن میں غیر ضروری امور بے محل مباحث اور غیر مناسب حکایتوں کا ذکر کرنا فائدہ: حضرت علی کے قول "اگر میں چاہوں تو محض "أم القرآن کی تفسیر سے ستر اونٹوں کو بار کر دوں" کی توضیح	۴۱۲	و سلم کو ہے (۳) وہ باتیں جن کی تعلیم دینے کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوا قرآن کی تفسیر کے لئے نقل و روایات کہاں تک ضروری ہیں؟ تفسیر کے لحاظ سے قرآن کی دو قسمیں: (۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تفسیر: (۲) متشابہ یا تابعین کبار سے منقول تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ و تابعین سے منقول تفسیر میں کیا چیز غور طلب ہے اور وہ کب قبول کی جائے گی؟ تنبیہ: صحابہ کا تفسیر میں اختلاف اور ان کی قرأت کے اختلاف کے سبب سے بھی ہے فائدہ: متشابہ کی تفسیر کے متعلق امام شافعی کا نظریہ فصل: قرآن کے بارے میں صوفیہ کے (تفسیری) کلام کی حیثیت علماء کی نظر میں قرآن کا ظاہر باطن حد اور مطلع ظاہر اور باطن کے متعدد معانی قرآن مجید ذو شجون ذو فنون اور ظاہروں و باطنوں کا جامع ہے معنی قرآن سمجھنے کے لئے بے حد وسیع میدان موجود ہے اسرار قرآن سمجھنے کے لئے پہلے ظاہر قرآن سمجھنا ضروری ہے صوفیہ کی تفسیر قرآن کے متعلق شیخ تاج الدین کی وضاحت فصل: مفسر قرآن کے لئے ضروری باتیں
۴۱۹	اناسیوں نوع (۷۹)	۴۱۵	فائدہ: متشابہ کی تفسیر کے متعلق امام شافعی کا نظریہ فصل: قرآن کے بارے میں صوفیہ کے (تفسیری) کلام کی حیثیت علماء کی نظر میں قرآن کا ظاہر باطن حد اور مطلع ظاہر اور باطن کے متعدد معانی قرآن مجید ذو شجون ذو فنون اور ظاہروں و باطنوں کا جامع ہے معنی قرآن سمجھنے کے لئے بے حد وسیع میدان موجود ہے اسرار قرآن سمجھنے کے لئے پہلے ظاہر قرآن سمجھنا ضروری ہے صوفیہ کی تفسیر قرآن کے متعلق شیخ تاج الدین کی وضاحت فصل: مفسر قرآن کے لئے ضروری باتیں
۴۲۰	غرائب تفسیر تفسیر کے باب میں بعض منکر روایات تفسیر کے باب میں بعض منکر روایات اور ناپسندیدہ اقوال	۴۱۶	فائدہ: متشابہ کی تفسیر کے متعلق امام شافعی کا نظریہ فصل: قرآن کے بارے میں صوفیہ کے (تفسیری) کلام کی حیثیت علماء کی نظر میں قرآن کا ظاہر باطن حد اور مطلع ظاہر اور باطن کے متعدد معانی قرآن مجید ذو شجون ذو فنون اور ظاہروں و باطنوں کا جامع ہے معنی قرآن سمجھنے کے لئے بے حد وسیع میدان موجود ہے اسرار قرآن سمجھنے کے لئے پہلے ظاہر قرآن سمجھنا ضروری ہے صوفیہ کی تفسیر قرآن کے متعلق شیخ تاج الدین کی وضاحت فصل: مفسر قرآن کے لئے ضروری باتیں
۴۲۱	اسی ویں نوع (۸۰) طبقات مفسرین دس مشہور مفسر صحابہ حضرت علی کا تفسیر میں مقام حضرت ابن عباس کا علم تفسیر میں درجہ حضرت ابن عباس کی زبانی چند آیات کی تفسیر (۱) قوله تعالى إِنَّ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا کی تفسیر (۲) قوله تعالى "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ"	۴۱۷	فائدہ: متشابہ کی تفسیر کے متعلق امام شافعی کا نظریہ فصل: قرآن کے بارے میں صوفیہ کے (تفسیری) کلام کی حیثیت علماء کی نظر میں قرآن کا ظاہر باطن حد اور مطلع ظاہر اور باطن کے متعدد معانی قرآن مجید ذو شجون ذو فنون اور ظاہروں و باطنوں کا جامع ہے معنی قرآن سمجھنے کے لئے بے حد وسیع میدان موجود ہے اسرار قرآن سمجھنے کے لئے پہلے ظاہر قرآن سمجھنا ضروری ہے صوفیہ کی تفسیر قرآن کے متعلق شیخ تاج الدین کی وضاحت فصل: مفسر قرآن کے لئے ضروری باتیں
۴۲۲	دس مشہور مفسر صحابہ حضرت علی کا تفسیر میں مقام حضرت ابن عباس کا علم تفسیر میں درجہ حضرت ابن عباس کی زبانی چند آیات کی تفسیر (۱) قوله تعالى إِنَّ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا کی تفسیر (۲) قوله تعالى "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ"	۴۱۸	فائدہ: متشابہ کی تفسیر کے متعلق امام شافعی کا نظریہ فصل: قرآن کے بارے میں صوفیہ کے (تفسیری) کلام کی حیثیت علماء کی نظر میں قرآن کا ظاہر باطن حد اور مطلع ظاہر اور باطن کے متعدد معانی قرآن مجید ذو شجون ذو فنون اور ظاہروں و باطنوں کا جامع ہے معنی قرآن سمجھنے کے لئے بے حد وسیع میدان موجود ہے اسرار قرآن سمجھنے کے لئے پہلے ظاہر قرآن سمجھنا ضروری ہے صوفیہ کی تفسیر قرآن کے متعلق شیخ تاج الدین کی وضاحت فصل: مفسر قرآن کے لئے ضروری باتیں
۴۲۳	دس مشہور مفسر صحابہ حضرت علی کا تفسیر میں مقام حضرت ابن عباس کا علم تفسیر میں درجہ حضرت ابن عباس کی زبانی چند آیات کی تفسیر (۱) قوله تعالى إِنَّ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا کی تفسیر (۲) قوله تعالى "إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ"	۴۱۹	فائدہ: متشابہ کی تفسیر کے متعلق امام شافعی کا نظریہ فصل: قرآن کے بارے میں صوفیہ کے (تفسیری) کلام کی حیثیت علماء کی نظر میں قرآن کا ظاہر باطن حد اور مطلع ظاہر اور باطن کے متعدد معانی قرآن مجید ذو شجون ذو فنون اور ظاہروں و باطنوں کا جامع ہے معنی قرآن سمجھنے کے لئے بے حد وسیع میدان موجود ہے اسرار قرآن سمجھنے کے لئے پہلے ظاہر قرآن سمجھنا ضروری ہے صوفیہ کی تفسیر قرآن کے متعلق شیخ تاج الدین کی وضاحت فصل: مفسر قرآن کے لئے ضروری باتیں

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۴۳۰	روایات واحادیث سورة الفاتحہ	۴۲۳	کی تفسیر (۳) قوله تعالى "اَيُّوْذُ اَحْذَكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهُ جَنَّةٌ"
۴۳۱	سورة البقرہ		آیہ کی تفسیر
۴۳۲	سورة آل عمران		(۴) ليلة القدر کی بابت حضرت ابن عباسؓ کی رائے
۴۳۳	سورة النساء		ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کے مختلف طریقے اور
۴۳۵	سورة المائدہ	۴۲۵	ان پر تبصرہ
۴۳۶	سورة الانعام		ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کا سب سے اعلیٰ
۴۳۷	سورة الاعراف	۴۲۶	طریقہ
۴۳۹	سورة الانفال		ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کا سب سے بودا اور
	سورة براءة (التوبة)		ضعیف طریقہ
۴۴۰	سورة يونس		ابن عباسؓ سے تفسیر کی روایت کے دیگر طریقے
۴۴۱	سورة هود	۴۲۷	ابی بن کعب سے تفسیر کے متعلق روایات
	سورة يوسف		دیگر مفسر صحابہ
۴۴۲	سورة الرعد		طبقہ تابعین: "تفسیر کے سب سے بڑے عالم مکہ میں
۴۴۳	سورة ابراهيم		ابن عباسؓ کے رفقاء اور کوفہ میں ابن مسعودؓ کے
۴۴۴	سورة الحجر	۴۲۸	اصحاب اور اہل مدینہ ہیں"
۴۴۵	سورة النحل		علم تفسیر میں مجاہد کا مقام
	سورة الاسراء (بنی اسرائیل)		علم تفسیر میں سعید بن جبیر کا مقام
۴۴۶	سورة الكهف		علم تفسیر میں عکرمہ کا مقام
	سورة مريم		دیگر تابعی مفسرین
۴۴۷	سورة طه	۴۲۹	اقوال صحابہؓ و تابعین کی جامع تفسیریں
۴۴۸	سورة الانبياء		ابن جریر الطبری کی تفسیر
	سورة الحج		متاخرین کی تفسیریں
	سورة المؤمنون		خاص خاص اہل فن علماء کی تفاسیر
	سورة النور		بدعتیوں اور محدوں کی تفاسیر
	سورة الفرقان		قابل اعتماد اور مستند تفسیر ابن جریر طبری کی ہے
	سورة القصص		"الاتقان" کا سبب تالیف
۴۴۹	سورة العنكبوت		تفسیر قرآن سے متعلق

صفحہ نمبر	عنوان	صفحہ نمبر	عنوان
۳۵۸	سورة النبا سورة التکویر سورة الانقطار سورة المطففين سورة الانشقاق سورة البروج سورة الاعلى سورة الفجر سورة البلد سورة الشمس سورة الانشراح سورة الزلزلة سورة العاديات سورة النکاثر سورة الهمزة سورة الماعون سورة الکوثر سورة النصر سورة الاخلاص سورة الفلق سورة الناس	۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴	سورة لقمان سورة السجدة سورة الاحزاب سورة سبا سورة الفاطر سورة یسین سورة الصافات سورة الزمر سورة غافر (المومن) سورة فصلت (حم السجدة) سورة جمعت (الشوری) سورة زخرف سورة الدخان سورة الاحقاف سورة الفتح سورة الحجرات سورة قی سورة الذاریات سورة الطور سورة النجم سورة الرحمن سورة الواقعة سورة البقرة سورة الطلاق سورة النور سورة المعارج سورة المزمل سورة المدثر
۳۵۹	حدیث خضر موسیٰ حدیث الفنون اور حدیث صور کا ذکر اور تبصرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام یا بیشتر قرآن پاک کی تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بیان کر دی تھی خاتمہ سخن و اظہار تشکر	۳۵۶	
۳۶۰	(۱) کتاب "الاتقان" کا جائزہ (ب) ہم عصر لوگوں کی حالت عرض مترجم	۳۵۷ ۳۵۸	
۳۶۱			
۳۶۲			
۳۶۳			

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تینتا لیسویں نوع

محکم اور متشابہ

قال اللہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ“
 ”اسی نے تجھ پر کتاب نازل کی۔ اس میں بعض آیتیں پکی ہیں اور وہی کتاب کی جڑ ہیں۔ دوسری مختلف المعانی ہیں۔“
 (۷:۳) ابن حبیب نیشاپوری نے اس مسئلہ میں تین قول ذکر کئے ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) قولہ تعالیٰ ”كِتَابٌ مُحْكَمٌ آيَاتُهُ“ کے لحاظ سے تمام قرآن محکم ہے۔ (۲) قولہ تعالیٰ ”كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانًى“ کے مفہوم کو پیش نظر رکھتے ہوئے سارا قرآن متشابہ ہے اور (۳) صحیح قول یہ ہے کہ اس آیت کے بموجب قرآن کی تقسیم محکم اور متشابہ ان دو قسموں کی طرف کی جاتی ہے۔ پہلے اور دوسرے دونوں قولوں میں جن آیتوں سے استدلال کیا گیا ہے ان کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ پہلی آیت میں قرآن اور دوسری آیت میں قرآن کے متشابہ کہنے کا یہ مدعا ہے کہ قرآن (کی آیتیں) حق و صداقت اور اعجاز میں باہم ایک دوسرے کے متشابہ ہیں۔ بعض علماء کا قول ہے ”مذکورہ بالا آیت اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ قرآن کا حصرا نہی دو چیزوں میں ہو گیا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی طریقہ حصر کو ثابت کرنے کا نہیں پایا جاتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”لَيُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ اور اس آیت کے مفہوم پر غور کر کے جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ محکم کی شناخت بیان پر موقوف نہیں رہتی اور متشابہ کا بیان ہی ایک خلاف توقع امر ہے تو پھر یہ تقسیم اور بھی ناقابل تقسیم ہو جاتی ہے۔“

محکم اور متشابہ کی تعین کے متعلق مختلف قول آئے ہیں۔ اول یہ کہ جس امر کی مراد صاف طور پر یا تاویل کے ذریعہ سے معلوم ہو جائے وہ محکم ہے اور جس چیز کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے ہی لئے خاص کیا ہے جیسے قیامت کا قائم ہونا اور دجال کا خروج اور سورتوں کے اوائل کے حروف مقطعه یہ سب متشابہ ہیں۔ دوم یہ کہ جس چیز کے معنی واضح اور کھلے ہیں وہ محکم ہے اور جو اس کے برعکس ہے وہ متشابہ ہے۔ سوم یہ کہ جس امر کی ایک ہی وجہ پر تاویل ہو سکے وہ محکم ہے اور جس کی تاویل کئی وجوہ کا احتمال رکھتی ہو وہ متشابہ ہے۔ چہارم یہ کہ جس بات کے معنی عقل میں آتے ہیں (یعنی ان کو عقل قبول کرتی ہے) وہ محکم ہے۔ اور جو امر اس کے خلاف ہو وہ متشابہ ہے مثلاً نمازوں کی تعداد اور روزوں کا ماہ رمضان ہی کے لئے خاص ہونا اور شعبان میں نہ ہونا۔ یہ قول ماوردی کا ہے۔ پنجم قول یہ ہے کہ جو شے مستقل بنفسہ ہے وہ محکم اور جو چیز فہم معنی میں غیر کی محتاج ہو اور جو مستقل بنفسہ نہ ہو اور اپنے معانی پر دلالت نہ کرتی ہو وہ متشابہ ہے۔ ششم قول یہ ہے کہ محکم اس کو کہتے ہیں جس

کی تاویل خود اس کی تنزیل ہے۔ اور متشابہ وہ ہے جو بغیر از تاویل سمجھ میں نہیں آتا۔ ہشتم یہ کہ جس کے الفاظ مکرر نہ آئے ہوں وہ ہے محکم اور جو اس کے برعکس ہے (یعنی اس کے الفاظ مکرر آئے ہیں) وہ متشابہ ہے۔ ہشتم قول یہ ہے کہ محکم نام ہے فرائض، وعد اور وعید کا اور متشابہ قصص اور امثال کو کہتے ہیں۔ قول نهم ابن ابی حاتم نے علی ابن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے کہ محکمات قرآن کے نسخ، حلال، حرام، حدود، فرائض اور ان باتوں کا نام ہے جن پر ایمان لایا جاتا ہے اور جن پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہات قرآن کے منسوخ، مقدم، مؤخر، امثال، قسموں اور ان باتوں کا نام ہے جن پر ایمان تو لایا جاتا ہے مگر ان پر عمل نہیں کیا جاتا۔ قول دهم: فریابی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ محکمات انہی آیتوں کا نام ہے جن میں حلال و حرام کا بیان ہے اور اس کے سوا جس قدر قرآن کا حصہ ہے وہ سب ایسا متشابہ ہے کہ اس میں سے بعض حصہ بعض دوسرے حصے کی تصدیق کرتا ہے۔ قول یازدہم۔ ابن ابی حاتم نے ربیع سے روایت کی ہے کہ ”محکمات قرآن کے زجر (سرزنش) کرنے والے حکموں کا نام ہے۔ قول دوازدهم۔ ابن ابی حاتم ہی نے اسحاق بن سدید سے یہ روایت کی ہے کہ یحییٰ بن یحمر اور ابوفاختہ دونوں نے اس آیت (مذکورہ سابق) کے بارے میں باہم بحث کی (کہ یہ کیا معنی رکھتی ہے) ابوفاختہ نے کہا ”اس سے سورتوں کے فوائج مراد ہیں“۔ اور یحییٰ نے کہا ”نہیں بلکہ فرائض امر نہی اور حلال مراد ہیں“۔ قول سیزدهم۔ حاکم وغیرہ راویوں نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ تین آیتیں سورۃ الانعام کے آخر کی محکمات ہیں ”قُلْ تَعَالَوْا“ اور دو آیتیں اس کے بعد کی۔ اور ابن ابی حاتم ایک دوسرے طریقے پر ابن عباس ہی سے راوی ہیں کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”فِيهِ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ“ کے بارے میں کہا ”یہاں سے (یعنی) ”قُلْ تَعَالَوْا“ سے تین آیتوں تک اور یہاں سے یعنی ”وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِلَٰهًا“ سے اس کے بعد کی تین آیتوں تک (محکم آیتیں ہیں)۔ قول چہاردهم۔ عبد بن حمید نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ ”محکمات وہ شے ہے جو قرآن میں سے منسوخ نہیں ہوئی اور متشابہات وہ ہیں جو منسوخ ہو گئیں“۔ اور ابن ابی حاتم نے مقاتل بن حبان سے روایت کی ہے کہ ”متشابہات اس خبر کی بنیاد پر جو ہم کو پہنچی ہے التّم، التّمص، التمر اور التمر ہیں“۔ ابن ابی حاتم کا قول ہے کہ ”عکرمہ اور قتادہ اور ان کے علاوہ دوسرے علامہ سے مروی ہے کہ محکم وہ قرآن ہے جس پر عمل کیا جاتا ہے اور متشابہ وہ ہے جس پر ایمان لانا تو ضروری ہے مگر عمل نہیں کیا جاتا“۔

فصل

اس بارے میں اختلاف ہے کہ ”آیا متشابہ قرآن کے علم پر آگاہ ہونا ممکن ہے؟ یا اس کا علم خدا کے سوا اور کسی کو نہیں؟“ ان ہر دو اقوال کا منشاء قولہ تعالیٰ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے بارے میں واقع ہونے والا اختلاف ہے کیونکہ اس آیت کی نسبت دو خیال ہیں۔ ایک یہ کہ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ معطوف ہے اور ”يَقُولُونَ“ اس کا حال واقع ہوا ہے اور دوسرا خیال یہ ہے کہ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ مبتدا ہے اور ”يَقُولُونَ“ اس کی خبر اور ”وَالرَّاسِخُونَ“ میں جو واو ہے وہ استینافیہ ہے واو عاطفہ نہیں۔

پہلا قول معدودے چند علماء کا ہے جن میں سے ایک مجاہد بھی ہیں اور یہ قول ابن عباس سے مروی ہے۔ چنانچہ ابن

یعنی خواص یہ چار باقی فوائج السور نہیں۔

الممذر نے مجاہد کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ. وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے معنی میں روایت کی ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ”میں اُن لوگوں میں سے ہوں جو اس کی تاویل کرتے ہیں“۔ اور عبد بن حمید نے قولہ تعالیٰ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ کے بارے میں مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”وہ لوگ اس کی تاویل جانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس ہم پر ایمان لائے“۔ اور ابن ابی حاتم نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ ”الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ اس کی تاویل جانتے ہیں اگر ان کو اس کی تاویل نہ معلوم ہوتی تو وہ قرآن کے نسخ کو منسوخ سے حلال کو حرام سے اور اس کے محکم کو متشابہ سے نہ پہچان سکتے“۔ نوویؒ نے اس قول کو بہت پسند کیا ہے چنانچہ وہ مسلم کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ”بے شک یہ صحیح ترین قول ہے کیونکہ یہ بات بعید از فہم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے ایسی باتوں کے ساتھ خطاب فرماتا جن کو اس کی مخلوق میں سے کوئی جان ہی نہ سکے“۔ ابن حجبؒ نے کہا کہ ”یہ قول بالکل واضح اور صاف ہے مگر صحابہؓ تابعین اور ان کے بعد والے تبع تابعین اور دیگر علماء مفسرین خصوصاً اہل سنت میں سے بہ کثرت علماء دوسرے قول کی طرف گئے ہیں اور یہ دوسرا قول ابن عباسؓ سے منقول روایتوں میں سب سے زیادہ صحیح ہے“۔ ابن السمعانی کہتے ہیں ”پہلا قول چند علماء کا ہے اور الثعلبی نے اس کو پسند کیا ہے“۔ ابن السمعانی نے کہا ہے کہ ”اس میں شک نہیں کہ الثعلبی مذہب اہل سنت کا معتقد تھا لیکن اس مسئلہ خاص کے بارے میں اُسے سہو ہوا ہے اور اس میں کوئی تعجب کی بات نہیں۔ اس واسطے کہ ہر تیز رفتار گھوڑا کبھی نہ کبھی ٹھوکر ضرور کھاتا ہے اور ہر ایک عالم کی زبان سے کوئی نہ کوئی بے جا بات نکل ہی جاتی ہے“۔

میں کہتا ہوں ”جمہور علماء کے مذہب کی صحت پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جس کو عبد الرزاق نے اپنی تفسیر میں اور حاکم نے اپنے مستدرک میں ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے کہ وہ پڑھا کرتے تھے ”وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ امْنًا بِهِ“۔ پس ابن عباسؓ کی یہ قرأت صاف طور سے دلالت کر رہی ہے کہ اس میں واو عاطفہ نہیں بلکہ ابینافیہ ہے اور گو اس روایت کا قرأت ہونا ثابت نہیں ہوا ہے۔ تاہم کم از کم اس کو یہ درجہ تو ضرور حاصل ہے کہ صحیح اسناد کے ساتھ یہ ترجمان القرآن (ابن عباسؓ) کا قول تسلیم کیا گیا ہے اور تفسیر کلام اللہ کے بارے میں ان کا بیان دوسرے ان کے بعد اور ان سے کم درجہ رکھنے والے لوگوں کے بیان پر بہر حال مقدم ہوگا۔ پھر اس کی تائیدیوں بھی ہوتی ہے کہ خود آیت کریمہ نے متشابہ کے پیچھے پڑنے والوں کو برا کہا اُن کو کج روی اور مفسدہ پرداز کی خواہاں بتایا اور اُن لوگوں کی جنہوں نے متشابہ کا علم خدا کے سپرد کر کے اس کے ماننے کے لئے سر تسلیم خم کر دیا وہی تعریف کی ہے جس طرح اللہ تعالیٰ نے غیب پر ایمان لانے والوں کی ہے۔ فراء نے ذکر کیا ہے کہ ابی بن کعبؓ کی قرأت بھی ”وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ تھی۔ ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں اعمش کے طریق پر روایت کی ہے کہ ”ابن مسعودؓ کی قرأت میں یہ آیت یوں ہے ”وَإِنْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا عِنْدَ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ“ شخین وغیرہ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ“ کی قولہ تعالیٰ ”أُولُوا الْأَلْبَابِ“ تک تلاوت فرمائی اور اس کے بعد حضرت عائشہؓ سے مخاطب ہو کر ارشاد فرمایا ”پس جب تم اُن لوگوں کو دیکھو جو قرآن کے متشابہ کی پیروی کرتے ہوں تو وہی لوگ ہی ہیں جن کا نام اللہ تعالیٰ نے (اس آیت میں) لیا ہے اور تم ان سے پرہیز کرنا“۔

طبرانی نے اپنی کتاب الکبیر میں ابو مالک اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ”مجھے اپنی امت کے بارے میں صرف تین عادتیں پیدا ہو جانے کا خوف ہے۔ (۱) یہ کہ ان کے پاس مال و دولت کی کثرت ہو جائے جس کی وجہ سے وہ آپس میں ایک دوسرے سے حسد کریں اور قتل و خون پر کمر بستہ ہو جائیں۔ (۲) یہ کہ ان سے کتاب اللہ کے بارے میں مناظرہ کیا جائے تو مومن اسے لے کر اس کی تاویل کرنا چاہے حالانکہ اس کی تاویل خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کو معلوم نہیں ہے۔“ تا آخر حدیث۔ ابن مردودہ نے عمرو بن شعیب کی حدیث بیان کی ہے جس میں عمرو بن شعیب اپنے والد شعیب سے اور شعیب اپنے والد کے واسطے سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”قرآن اس واسطے ہرگز نازل نہیں ہوا ہے کہ اس میں سے بعض حصہ اس کے بعض حصے کی تکذیب کرے۔ لہذا جس قدر اس میں سے تمہاری سمجھ میں آ جائے اُس پر عمل کرو اور جو متشابہ معلوم ہو اس پر ایمان لاؤ۔“

حاکم نے ابن مسعودؓ کے واسطے سے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل کیا ہے کہ حضور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”پہلی کتاب (آسمانی) ایک ہی باب (طرز) سے ایک ہی حرف پر نازل ہوا کرتی تھی مگر قرآن کا نزول سات ابواب سے سات حروف پر ہوا ہے یہ زاجر (سرزنش کرنے والا) ہے۔ (۲) امر (حکم) ہے۔ (۳) حلال ہے۔ (۴) حرام ہے۔ (۵) محکم ہے۔ (۶) متشابہ ہے اور (۷) امثال ہے۔ لہذا تم لوگ اس کے حلال کو حلال جانو اس کے حرام کو حرام سمجھو۔ وہ کام جس کے کرنے کا تمہیں حکم دیا گیا ہے۔ اس بات سے باز رہو جس سے باز رہنے کی تم کو ہدایت کی گئی ہے۔ اُس کی امثال کو عبرت کی نگاہوں سے دیکھو اس کے محکم پر عمل کرو اور اس کے متشابہ پر ایمان لاؤ اور کہو ”ہم اس پر ایمان لائے سب کچھ ہمارے خدا کی طرف سے ہے۔“

یہی نے کتاب ”شعب الایمان“ میں بھی ابو ہریرہؓ سے اسی کے موافق روایت کی ہے۔ ابن جریرؓ نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قرآن چار حروف پر نازل ہوا ہے۔ (۱) حلال و حرام جس کے نہ جاننے کی وجہ سے کوئی شخص معذور نہ مانا جائے گا۔ (۲) وہ تفسیر جو کہ اہل عرب کرتے ہیں۔ (۳) وہ تفسیر جو کہ علماء کرتے ہیں اور (۴) متشابہ کہ اس کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ اور خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اس کے علم کا دعویٰ کرے تو وہ جھوٹا ہے۔“ پھر اسی راوی نے یونہی اس قول کو دوسری سند سے ابن عباسؓ سے ہی موقوفاً بھی روایت کیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”ہم محکم پر ایمان لاتے اور اسے دین (قابل پابندی) مانتے (اس پر عمل کرتے) ہیں اور متشابہ پر ایمان لا کر اُس پر عمل نہیں کرتے۔ حالانکہ وہ سب خدا تعالیٰ ہی کی طرف سے (یعنی حق اور منزل من اللہ) ہے۔“ نیز ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے اسی راوی نے یوں روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”اُن لوگوں کا علم میں مضبوط ہونا یہ تھا کہ وہ متشابہ قرآن پر ایمان لائے حالانکہ وہ اسے جانتے نہ تھے۔“ پھر اسی راوی نے ابو الشعثاء اور ابو نہیک سے بھی روایت کی ہے کہ ان دونوں نے کہا ”تم لوگ اس آیت کو ملا کر پڑھتے ہو حالانکہ یہ مقطوعہ (جداگانہ اور مستقل آیت) ہے۔“

دارمی نے اپنی مسند میں سلیمان بن یسار سے روایت کی ہے کہ صبیح نامی ایک شخص مدینہ میں آیا اور اس نے قرآن

کے متشابہ کی نسبت سوالات کرنے شروع کئے۔ حضرت عمرؓ کو اس بات کی اطلاع ملی تو انہوں نے اس شخص کو اپنے پاس بلوایا اور اس کے سزا دینے کے لئے کھجور کی سوکھی شاخیں منگوا رکھی تھیں (وہ آگیا تو) عمرؓ نے اس سے دریافت کیا ”تو کون ہے؟“ اس شخص نے جواب دیا ”میں عبداللہ بن صبیح ہوں۔“ حضرت عمرؓ نے ایک کھجور کی شاخ پکڑ کر اس کے سر پر ماری یہاں تک کہ خون بہہ نکلا۔ اور ایک روایت میں اسی راوی سے یہ منقول ہے کہ ”پھر حضرت عمرؓ نے اس شخص کو کھجور کی شاخوں سے مارا۔ یہاں تک کہ اس کی پشت کو بالکل زخمی کر کے چھوڑا۔ جب وہ اچھا ہو گیا تو دوبارہ ویسے ہی مارا اور جب اس دفعہ بھی اس کے زخم اچھے ہو چکے تو حضرت عمرؓ نے اس کو تیسری بار بھی ویسی ہی سزا دینے کا ارادہ کیا تو اس شخص نے کہا۔ ”اگر تم مجھ کو جان سے مارنا چاہتے ہو تو اچھے طریقے سے مار ڈالو۔“ یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اس حکم دیا کہ اپنے ملک کو واپس چلا جائے اور ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا کہ اس شخص (صبیح) کے پاس کوئی مسلمان نشست و برخاست نہ رکھے۔“

دارمیؒ نے حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”اس میں شک نہیں کہ عنقریب تم ایسے لوگوں کو دیکھو گے جو تمہارے سامنے آ کر قرآن کے متشابہات میں تم سے بحث مباحثہ کریں گے۔ لہذا تم کو چاہئے کہ تم انہی حدیثوں کے ساتھ انہیں بند کر دو۔ کیونکہ حدیثوں کے جاننے والے ہی کتاب اللہ کے بہت اچھے جاننے والے ہیں۔“ غرضیکہ یہ تمام مذکورہ بالا حدیثیں اور آثار (اقوال سلف) صاف طور سے دلالت کرتے ہیں کہ متشابہ قرآن کا علم اللہ تعالیٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہے اور اس میں خواہ مخواہ غور کرنا اچھا نہیں ہے۔ آگے چل کر اس کے متعلق اور زیادہ وضاحت سے ممانعت کا بیان آئے گا۔

طبی کا بیان ہے ”محکم سے وہ قرآن (کا حصہ) مراد ہے جس کے معنی واضح اور صاف ہیں اور متشابہ قرآن اس کے خلاف ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ معنی کو قبول کرنے والا لفظ دو حالتوں میں سے ایک حالت ضرور رکھتا ہے۔ اول یہ کہ وہ اس معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا بھی متحمل ہوگا۔ دوم یہ کہ جس معنی کو وہ قبول کرتا ہے اس کے سوا دوسرے کسی اور معنی کا احتمال اس میں نہ پایا جائے دوسری قسم کے لفظ کو ”نص“ کہتے ہیں اور قسم اول کا لفظ یعنی جس میں ایک معنی کے علاوہ دوسرے معنی کا احتمال بھی ہو یا اس طرح کا ہوگا کہ اس کی دلالت دوسرے معنی پر راجح تر ہوگی یا یہ دلالت راجح تر نہ ہوگی۔ اگر وہ دلالت راجح تر ہو تو ایسا لفظ ظاہر کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ دوم یعنی جو لفظ دوسرے معنی پر راجح تر دلالت نہیں کرتا ہے وہ یا اس قسم کا ہوگا کہ دونوں معنوں پر مساوی طور سے دلالت کرے گا اور یا نہ کرے گا۔ یعنی مساوی طریقے سے نہیں بلکہ ایک پر کم اور دوسرے معنی پر زیادہ قوت کے ساتھ دلالت کرے گا۔ اس صورت میں پہلی قسم کا یعنی ہر دو معانی پر مساوات کے ساتھ دلالت کرنے والا لفظ مجمل کہلاتا ہے اور دوسری قسم کا لفظ جو کہ مساوی نہ ہو ”مؤول“ کہلاتا ہے۔ اس بات کو ذہن نشین کرنے کے بعد اب معلوم کرنا چاہئے کہ جو لفظ نص اور ظاہر کے وصفوں میں شرکت رکھتا ہے وہ محکم ہے اور جس کی شرکت مجمل اور مؤول کے اوصاف میں پائی جائے وہ متشابہ ہے۔ اس کی تقسیم کی تائید یوں بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے محکم کو متشابہ کے بالمقابل ذکر کیا ہے جس سے ان دونوں کا ایک دوسرے کے ضد ہونا عیاں ہوتا ہے۔ علماء نے کہا ہے۔ لہذا محکم کی یہ تفسیر کرنا واجب ہے کہ وہ متشابہ کے مقابل میں آتا ہے اور آیت کا اسلوب (انداز بیان) بھی اسی بات کی تائید کر رہا ہے وہ اسلوب کیا ہے؟ یہ کہ تقسیم کے ساتھ ہی جمع بھی کر دینا یعنی اللہ تعالیٰ نے کتاب کے معنی میں جس امر کو جمع

کیا تھا اس کو یوں فرما کر ”مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ وَآخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ“ تفریق بھی کر دی اور پھر ان دونوں طریقوں میں اپنی مرضی کے مطابق اضافہ کر کے فرمایا ”فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ..... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ“ حالانکہ اس مقام پر یہ بھی ممکن تھا کہ خدا تعالیٰ اتنا ہی فرمادیتا ”وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ إِسْتِقَامَةٌ فَيتَّبِعُونَ الْمُحْكَمَ“ (مگر جن لوگوں کے دلوں میں استواری ہے وہ محکم ہی کی پیروی کرتے ہیں) لیکن اس نے اس قول کی جگہ لفظ رسوخ ”وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ ارشاد فرمایا اور اس کی علت یہ ہے کہ رسوخ (استواری) عام طور سے غور و تامل اور سخت کوشش کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ لہذا جب کہ قلب رہنمائی کے طریقوں پر ثابت قدم ہو جائے گا اور انسان کے قدم علم میں استوار ہو جائیں گے تو ایسا شخص حق بات کے سوا زبان سے اور کچھ نہ نکالے گا۔ اور راسخین فی العلم کی دعا ”رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا“ اس بات کی کافی اور زبردست شہادت ہے کہ راسخون فی العلم قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ“ کے مقابلے میں آیا ہے۔ پھر اسی انداز بیان میں یہ اشارہ بھی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”إِلَّا اللَّهُ“ پر وقف کرنا وقف تام ہے اور اسی سے یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ بعض متشابہ کا علم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے اور جو شخص ایسے متشابہ کی معرفت حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے اسی کی طرف حدیث سابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول ”فَاخْذُوهُمْ“ (پس ان سے بچو اور پرہیز کرو) کے ساتھ اشارہ فرمایا ہے۔

کسی عالم کا قول ہے ”متشابہ کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنے پر عقل کو اسی طرح آزمائش میں ڈالا گیا ہے جس طرح کہ بدن کو اوائے عبادت کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ ایک حکیم (عقلمند) جس وقت کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے تو نہیں کہیں اُس میں کوئی مجمل بات بھی رہنے دیتا ہے تاکہ وہ مقام طالب علم کے لئے اپنے استاد سے مغلوب بنے اور اس کا ادب و اعتراف کرنے کا باعث بنے یا مثلاً جیسے بادشاہ کوئی خاص علامت اختیار کر لیتا ہے اور اس کے ساتھ اپنے رازدار اور معتمد لوگوں کو اطلاع دینے کی عزت بخشا ہے۔ کہا گیا ہے کہ اگر عقل جو تمام جسم میں معزز ترین چیز ہے آزمائش میں نہ ڈالی جاتی تو اس میں شک نہ تھا کہ عالم شخص نخوت (گھمنڈ) کے نشہ میں سرشار ہو کر سرکشی اور نافرمانی کو ترک ہی نہ کرتا۔ پس اسی بنیاد پر وہ رب العزت کے حضور میں بندگی کے لئے سر جھکاتا ہے اور متشابہ قرآن ہی وہ جگہ ہے جہاں عقلیں اپنے خالق کے سامنے قصور کا اعتراف کرتے ہوئے سرفرد کرتی اور اس کی عظمت و قوت کو مانگی ہیں۔ پھر آیت کے خاتمہ پر اللہ تعالیٰ نے ”وَمَا يَذْكُرُوا إِلَّا أُولَؤُلَآءِ الْأَلْبَابِ“ فرمایا کہ اس کے ساتھ زانغین (گمراہوں) کی تعزیر (مذمت) اور راسخین کی مدح فرمائی ہے یعنی پروردگار عالم نے فرمایا ہے کہ جو لوگ دھیان نہیں کرتے اور نصیحت نہیں مانتے نہ اپنی ہوئے نفسانی کی خلاف ورزی کرتے ہیں وہ ہرگز عقل مندوں میں سے نہیں ہیں اور اسی وجہ سے راسخین فی العلم نے یہ کہا ہے کہ ”رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا“ اور انہوں نے اپنے خالق کے سامنے اسی کی طرف سے ”علم لدنی“ کی استدعا کرنے کے واسطے سر نیاز جھکا کر اور طبیعت انسانی کی کجروی سے پناہ مانگ کر عاجزانہ عرض کی کہ ”اے اللہ! تو ہم کو اپنی طرف سے رحمت عطا کر اور ہمیں کجروی سے بچالے۔“

الخطابی کا قول ہے ”متشابہ کی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ کہ اگر اس کو محکم کی طرف پھیر کر اور اُس کے ساتھ ملا کر غور سے دیکھیں تو اس متشابہ کے معنی فوراً ظاہر ہو جاتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے کہ اُس کی حقیقت پر آگاہ ہونے کی کوئی سہیل ہی نہیں

نکلتی اور اسی قسم کے متشابہ کی پیروی کج رفتار لوگوں کا شیوہ ہے کہ وہ اس کی تاویل تلاش کر کے اور اس کی کہنہ اور تہہ تک نہ پہنچنے کے باعث دھوکے اور فتنہ میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

ابن الحصار کا قول ہے ”اللہ تعالیٰ نے قرآن کی آیتوں کو محکم اور متشابہ کی دو قسموں پر تقسیم فرمایا اور محکمات کی نسبت بتایا کہ وہ ام الكتاب ہیں کیونکہ تشابہات کی بازگشت انہی کی طرف ہوتی ہے اور یہی محکمات ایسی آیتیں ہیں جن پر اس بارے میں اعتماد کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تخلیق عالم سے کیا مراد ہے؟ اور کیوں اس نے اپنی معرفت اپنے رسولوں کی تصدیق اور اپنے احکام کی پابندی اور اپنے نواہی سے اجتناب کو بندوں پر فرض اور عبادت قرار دیا ہے؟ غرضیکہ اصول عبادت اور اسرار دین و ملت ان ہی محکم آیتوں سے سمجھ میں آتے ہیں لہذا اس اعتبار سے وہ اصل ہیں۔ اس کے بعد پروردگار عالم نے ان لوگوں کی حالت سے آگاہ فرمایا ہے جن کے دلوں میں کجی ہے اور وہی لوگ ایسے ہیں جو تشابہات قرآن کی پیروی کیا کرتے ہیں یعنی یہ کہ جن لوگوں کو محکمات کا یقین نہیں اور ان کے دل میں شک اور شبہ ہے ان کو مشکل اور متشابہ آیتوں ہی کی تلاش و کرید میں آرام ملتا ہے اور شائع کی مراد یہ ہے کہ پہلے محکمات کو سمجھنے کی کوشش کی جائے اور اثبات یعنی اصل بات کو مقدم رکھا جائے تاکہ جب یقین کا درجہ حاصل ہو جائے اور علم استوار ہو جائے تو پھر اس وقت تم خود ہی مشکل امور میں نہ الجھو گے اور تم کو کوئی وقت دین کی سمجھ میں پیش نہ آئے گی مگر وہ شخص جس کے دل میں کجی ہے امہات کو سمجھنے سے پہلے تشابہ کو سمجھنے کی فکر میں پڑتا ہے اور ابتداء مشکلات ہی میں الجھنے کا ارادہ رکھتا ہے اور یہ بات عقل عرف اور شرع تینوں امور کے خلاف ہے۔ ایسے کج طبیعت ہوگے بعینہ ان شرکوں کی طرح ہیں جنہوں نے اپنی ہدایت کے لئے آنے والے رسولوں سے ان تشابہات کے علاوہ جو وہ انبیاء منجانب اللہ تعالیٰ آئے تھے اس خیال سے اور دوسری نشانیاں پیدا کیں کہ اگر ان رسولوں نے ہماری طلب کئے ہوئے معجزے دکھائے تو ہم ان پر ایمان لائیں گے۔ حالانکہ وہ نادان اتنی بھی خبر نہیں رکھتے تھے کہ ایمان کا دل میں راہ پانا خدا تعالیٰ کے حکم پر موقوف ہے۔

علامہ راغب نے اپنی کتاب ”مفردات القرآن“ میں بیان کیا ہے ”قرآن کی آیتوں میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں رکھ کر دیکھا جائے تو ان کی تین قسمیں حسب ذیل قرار پاتی ہیں:

(۱) مطلقاً محکم (۲) مطلقاً متشابہ (۳) من وجہ محکم اور من وجہ متشابہ۔

اس لئے اجمالی طور پر متشابہ کی تین قسمیں ہیں یا تو وہ فقط لفظ کے اعتبار سے متشابہ ہوگا یا فقط معنی کے لحاظ سے اور یا ہر دو امور کی جہت سے۔ متشابہ من جہت اللفظ کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک تو وہ جو مفرد الفاظ کی طرف راجع ہوتا ہے خواہ غرابت الفاظ کی جہت سے ہو مثلاً: اَلَا تَرَ اَوْرَیْزُ فُوْنَ ہے اور چاہے اشتراک کے لحاظ سے متشابہ ہو جیسے اَلْیَدُ اور اَلْیَمِیْنُ قسم دو متشابہ من جہت اللفظ کی وہ ہے جس کا مرجع کلام مرکب کا جملہ ہوتا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں: پہلی قسم وہ ہے جو کلام کو مختصر بنانے کے لئے آتی ہے اور اس کی مثال یہ ہے: قولہ تعالیٰ ”وَ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ لَا تَقْسِطُوْا فِی الْیَمٰمٰی فَاَنْکِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ“ دوسری قسم بسط کلام (کلام کو پھیلانے) کے لئے آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَیْسَ کَمِثْلِهٖ شَیْءٌ“ کیونکہ اگر ”لَیْسَ مِثْلُهٗ شَیْءٌ“ کہا جاتا تو وہ سامع کے لئے زیادہ نمایاں اور ظاہر کلام ہوتا۔ تیسری قسم نظم کلام کے لئے آتی ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”اَنْزَلَ عَلٰی عَبْدِهٖ الْکِتٰبَ وَلَمْ یَجْعَلْ لَّہٗ عِوَجًا قِیْمًا لِّیَنْذِرَہٗ“ کہ اس کی عبارت کی تقدیر انزل علی عبدہ الكتاب

قیما ولم يجعل له عوجا ہے (خدا نے اپنے بندے پر سیدھی کتاب نازل کی اور اس میں کوئی کجی نہیں رکھی) متشابہ من جہت
المعنی میں خدا تعالیٰ کے اوصاف اور قیامت کے اوصاف کو شمار کرنا چاہئے کیونکہ یہ اوصاف ہمارے تصور میں نہیں آتے جس
کی علت یہ ہے کہ ہمارے نفوس میں اس چیز کی صورت نہیں اتر سکتی جس کو ہمارا نفس محسوس نہ کرتا ہو یا جو کہ محسوسات کی جنس
سے نہ ہو۔ متشابہ من جہت اللفظ والمعنی (ہر دو جہت سے متشابہ) کی پانچ حسب ذیل اقسام ہیں: (۱) عموم و خصوص کی طرح
کیست کی جہت سے مثلاً "اَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ" (۲) وجوب اور ندب کے طریقہ پر کیفیت کی جہت سے جیسے "فَانْكِحُوا مَا
طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ" (۳) زمانہ کی جہت سے ناسخ و منسوخ کی طرح۔ مثلاً "اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ" (۴) مکان کی جہت
سے اور ان امور کی جہت سے جن میں آیت کا نزول ہوا ہو۔ مثلاً "وَلَيْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا" اور "اِنَّمَا
النِّسْيُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ" کیونکہ جو شخص اہل عرب کے زمانہ جاہلیت کی رسموں اور عادتوں سے ناواقف ہے اس پر اس
آیت کی تفسیر دشوار ہوگی۔ اور (۵) ان شرطوں کی جہت سے جن کے ساتھ فعل صحیح اور فاسد ہوا کرتا ہے۔ مثلاً نماز اور نکاح
کی شرطیں۔ "راغب" نے لکھا ہے "اور جب اس تمام بیان کو ذہن نشین کر لیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ مفسرین نے متشابہ کی
تفسیر میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ ان تقسیموں کے دائرے سے ہرگز خارج نہیں اور اب اس کے بعد یہ جاننا چاہئے کہ تمام
مذکورہ قسموں کے متشابہ بھی ان آخری تین قسموں میں تقسیم ہوتے ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کو معلوم کر سکنے کی کوئی سبیل ہی
نہیں۔ مثلاً قیامت کا وقت اور دابة الارض کے نکلنے کا زمانہ یا ایسے اور امور۔ دوسری قسم متشابہات کی وہ ہے کہ انسان ان
کی معرفت کا راستہ پاسکتا ہے جیسے غریب الفاظ اور وقت میں ڈالنے والے احکام تیسری قسم متشابہات کی وہ ہے جو مذکورہ بالا
دونوں قسموں کے مابین تذبذب کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس کی شناخت بعض راہنما فی العلم کے لئے مخصوص ہے اور
جو ان سے علم و فضل میں کمتر ہوتے ہیں ان پر اس کے معانی منکشف نہیں ہوتے۔ اسی کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے اپنے اس قول سے اشارہ فرمایا ہے جو آپ نے ابن عباسؓ کی شان میں دعا کے طور پر فرمایا تھا "اے اللہ! تو اس کو دین
کی سمجھ دے اور اس کو تاویل سکھلا"۔ جبکہ یہ جہت معلوم ہوگئی تو اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَمَا يَعْلَمُ
تَاوِيلَهُ اِلَّا اللَّهُ" پر وقف کرنا اور اس کو قولہ تعالیٰ "وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" کے ساتھ وصل کر دینا دونوں باتیں جائز ہیں اور
ان امور میں سے ہر ایک امر کی ایک ایک وجہ بن سکتی ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا تفصیل اس پر بخوبی دلالت کرتی ہے۔

امام فخر الدین رازیؒ کا قول ہے "کسی لفظ کو راجح (قوی) معنی کی طرف سے پھیر کر مر جوح (ضعیف) معنی کی طرف
لے جانے کے واسطے کوئی دلیل منفصل پائی جانی ضروری ہے۔ وہ دلیل لفظی ہوگی یا عقلی۔ لفظی دلیل کا اعتبار اصولی مسائل
میں ممکن نہیں اس لئے وہ دلیل قاطع نہیں ہوتی اور اسکی دلیل قاطع نہ ہونے کا ثبوت یہ ہے دلیل قاطع دس مشہور احتمالات
کے منتهی ہونے پر موقوف ہوتی ہے اور ان کا منتهی ہونا ظنی امر ہے (یعنی اس کا یقین نہیں کیا جاتا) لہذا جو چیز مظنون شے پر
موقوف ہو وہ خود بھی مظنون ہوگی اور ظنی دلیل اصول کے بارے میں کافی نہیں ہو سکتی۔ اب رہی دلیل عقلی تو وہ فقط اتفاقاً نہ
دے گی کہ لفظ کو اس کے ظاہری معنی سے اس لئے پھیر دے کہ وہ ظاہر محال ہے ورنہ اصلی اور مقصود بالذات معنوں کا ثابت
کرنا عقل کے ذریعہ سے کبھی ممکن نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ عقل کے ذریعہ سے مرادی معنی ثابت کر کے لئے ایک مجاز کو
دوسرے مجاز پر اور ایک تاویل کو دوسری تاویل پر ترجیح دینی پڑے گی اور یہ ترجیح بغیر دلیل لفظی کی اعانت کے ہو نہیں سکتی۔

ہم پہلے یہ بیان کر چکے ہیں کہ ترجیح کے بارے میں لفظی دلیل ایک کمزور چیز ہے وہ ظن کے سوا کوئی دوسرا فائدہ نہیں دیتی۔ اصول کے قطعی مسائل میں ظن پر کبھی اعتماد نہیں کیا جاتا چنانچہ اس سبب سے سلف و خلف میں صاحب تحقیق علماء نے قطعی دلیل سے لفظ کو اس کے ظاہر پر حمل کرنا محال ثابت کر کے بالآخر قول مختار اسی امر کو قرار دیا ہے کہ تاویل کے متعین کرنے میں غورو فکر ترک کر دینا ہی بہتر ہے۔ اور امام کا یہ قول مان لینا ہمارے لئے بہت بڑی دلیل ہے۔

فصل

مثنیٰ کی قسم میں سے اول صفات کی آیتیں ہیں۔ ابن اللہان نے ان کے بیان میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور ان آیتوں کی مثالیں یہ ہیں: "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" (۵:۲۰) "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" (۸۸:۲۸) "وَيَقْفِي وَجْهَ رَبِّكَ" (۵۵:۲۷) "وَلَتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي" (۳۹:۲۰) "يَذُ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ" (۱۰:۴۸) اور "وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ" (۳۹:۶۷) جمہور اہل سنت جن میں سلف صالحین بھی شامل ہیں اور اہل حدیث نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ان آیتوں پر ایمان رکھنا فرض ہے اور ان کے معنی اور مراد کا علم خدا ہی کے سپرد کرنا چاہئے اور ہم اس کے باوجود کہ ذات باری تعالیٰ کو ان باتوں کی حقیقت سے منزہ (پاک) مانتے ہیں۔ پھر بھی ان کی تفسیر (توضیح) نہیں کرتے۔

ابوالقاسم لاکائی نے "کتاب البتہ" میں قرۃ بن خالد کے طریق پر حسن سے اور حسن نے اپنی والدہ سے ان کی والدہ نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" کے بارے میں کہا "الکیف غیر معقول والاستواء غیر مجہول والاقربار بہ من الایمان والجہود وہ کفر" یعنی کیفیت (چگونگی) عقل میں نہیں آتی اور استواء ایک معلوم امر ہے۔ اس کا تسلیم کرنا داخل ایمان اور اس کا جان بوجھ کر نہ ماننا کفر ہے۔ مطلب یہ ہے کہ استواء کے معنی تو معلوم ہیں مگر یہ بات عقل میں نہیں آتی کہ خدا تعالیٰ کس طرح مستوی ہوا۔ اسی راوی نے ربیعہ بن ابوعبدالرحمن سے روایت کی ہے کہ ان سے قولہ تعالیٰ "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا "الایمان غیر مجہول والکیف غیر معقول ومن اللہ الرسالۃ وعلی الرسول ابلاغ المبین وعلینا التصدیق" (یعنی ایمان کوئی نادانستہ امر نہیں اور کیف (چگونگی) سمجھ میں نہیں آتی۔ خدا تعالیٰ نے پیام بھیجا اور رسول نے اس کو واضح طور پر پہنچا کر اپنا فرض پورا کیا۔ اب ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم اس کی تصدیق کریں۔ پھر اسی راوی نے مالک سے روایت کی ہے کہ ان سے اس آیت کی نسبت سوال ہوا تو انہوں نے جواب دیا "الکیف غیر معقول والاستواء غیر مجہول والایمان بہ واجب والسؤال عنہ بدعۃ" (پہلے دو جملوں کا ترجمہ گزر گیا۔ اس سے آگے کا ترجمہ ہے۔ اور اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کی نسبت سوال کرنا بدعت ہے) بیہی نے مالک سے ہی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "خدا دیا ہی ہے جیسا کہ اُس نے اپنی ذات پاک کا وصف فرمایا اور اسے نہ کہنا چاہئے کہ کیوں کر؟ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کیف کا سوال اٹھالیا (یعنی اس کی چگونگی نہیں)۔ لاکائی نے محمد بن الحسن سے روایت کی ہے کہ

انہوں نے کہا ”مشرق سے مغرب تک تمام فقہاء (عالموں) کا صفات باری تعالیٰ پر بغیر از تفسیر و تشبیہ ایمان لانے کی نسبت اتفاق رائے ہے۔“ اور ترمذی نے حدیث روایت پر کلام کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”اہل علم اور ائمہ مثلاً سفیان ثوری، مالک، ابن المبارک، ابن عیینہ اور وکیع وغیرہ کے نزدیک اس بارے میں پسندیدہ مذہب یہ ہے کہ انہوں نے بہ صراحت کہا ہے کہ ہم ان حدیثوں کی اسی طرح روایت کرتے ہیں جس طرح یہ آئی ہیں اور ان پر ایمان لاتے ہیں۔ ان کے بارے میں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ ایسا کیوں کر ہے اور نہ ہم ان کی تفسیر کرتے ہیں نہ ان کے بارے میں کوئی وہم رکھتے ہیں۔“ علمائے اہل سنت میں سے بعض کا رجحان یہ ہے کہ ”ہم ان حدیثوں اور آیتوں کی تاویل ایسی باتوں کے ساتھ کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے جلال اور عظمت کے شایان شان ہیں۔“ اور یہ مذہب خلف کا ہے۔ امام الحرمین اسی کے قائل تھے مگر بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کیا اور مذہب سلف ہی کے قائل ہو گئے۔ چنانچہ انہوں نے ”رسالہ نظامیہ“ میں لکھا ہے کہ ”جس چیز کو ہم دین بنانا پسند کرتے ہیں اور خدا تعالیٰ سے اس پر عمل کرنے کا اقرار کرتے ہیں وہ سلف کی پیروی ہے کیونکہ وہ لوگ صفات کے معانی میں غور کرنے کو ترک کرتے رہے ہیں۔“

ابن الصلاح کا بیان ہے کہ ”اسی طریقہ پر اُمت کے پیشوا اور اس کے سردار (بزرگان سلف) بھی چلتے رہے اور اسی کو فقہ کے اماموں اور ائمہ حدیث نے بھی مانا ہے اور ہمارے اصحاب میں سے جو لوگ علم کمال کے زیادہ ماہر ہیں وہ بھی اس کے ماننے سے انکار نہیں کرتے مگر ابن برہان نے تاویل کا مذہب پسند کیا ہے۔“ ابن الصلاح نے لکھا ہے ”اور فریقین کے مابین اختلاف کی اصل یہ ہے کہ کیا یہ بات درست ہو سکتی ہے کہ قرآن میں بونی ایسی چیز موجود ہے جس کے معنی ہمیں معلوم نہیں؟ یا اس میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے بلکہ راخان فی العلم اس کے معنی جانتے ہیں۔“ ابن ذیق العید نے افراط و تفریط کو چھوڑ کر متوسطی راہ اختیار کی ہے ان کا بیان ہے کہ ”اگر تاویل ایسی ہوئی جو اہل عرب کی زبان سے قریب ہے اور اس کو منکر نہیں ٹھہرایا گیا ہے یا وہ تاویل بعید ہے تو ان دونوں حالتوں میں ہم اس کی روایت تلاش کریں گے اور اس کے معنی پر اسی طریقے سے ایمان لائیں گے جو کہ اس سے مراد بتائی گئی ہے اور اس کے ساتھ ہی تزیہ باری تعالیٰ کا بھی ضرور لحاظ رکھیں گے اور اگر ایسے لفظ کے معنی اہل عرب کے باہمی طرز خطاب کی رُو سے ظاہر اور عام طور پر معلوم ہوں گے تو ہم ان کو بغیر کسی توقیف (تلاش روایت) کے مان لیں گے اور ان کے قائل ہو جائیں گے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”يَا حَسْرَتِي عَلَيَّ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ“ میں لفظ ”جنب“ کے معنی ہیں کہ ہم اس کا حمل خدا کے حق اور اس کے لئے واجب باتوں پر کرتے ہیں۔“ اب میں مذکورہ بالا باتوں کی تاویل میں حسب طریقہ اہل سنت جو کچھ روایتیں ہم کو ملی ہیں انہیں بیان کرتا ہوں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) ”إِسْتِوَاءٌ“ کی صفت۔ اس کے بارے میں جو روایتیں میری نظر سے گزری ہیں ان کا حاصل سات جوابات ہیں: اول۔ مقاتل اور کلبی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”استوئی استَقَرُّ (قرار پکڑا) کے معنی میں آیا ہے۔ اور اگر یہ قول صحیح ہو تو اس کے لئے کسی تاویل کی حاجت پڑتی ہے کیونکہ قرار پذیر ہونا جسم کے لئے مخصوص ہے اور اس معنی سے معاذ اللہ اللہ تعالیٰ کو مجسم ماننا پڑتا ہے۔ دوم یہ کہ ”استواء“ استولی (غالب آیا) کے معنی میں ہے اور یہ قول دو وجہ سے زرد کر دیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے دونوں جہان اور جنت و دوزخ اور ان دونوں کے رہنے والوں سب پر قدرت و غلبہ رکھتا

ہے۔ لہذا ایسی حالت میں اس کے غلبہ کے لئے عرش کی تخصیص کرنے کے فائدہ کیا ہے؟ دوسرے یہ کہ استیلاء (قابو پانا) قہر اور غلبہ کے بعد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس بات سے پاک ہے۔ لاکائی نے کتاب السنۃ میں ابن الاعرابی سے روایت کی ہے کہ اس سے استویٰ کے معنی دریافت کئے گئے تو اس نے کہا ”خدا تعالیٰ تو اپنے عرش پر اسی طرح ہے جیسا کہ اُس نے فرمایا ہے“۔ سوال کرنے والے کی طرف سے کہا گیا ”اے ابو عبد اللہ! اس لفظ کے معنی ہیں ”استولی“ (غالب آیا)۔ ابن الاعرابی نے جواب دیا ”چپ! استولی علی الشیء اسی حالت میں کہا جاتا ہے جب کہ اس مستولی ہونے والے کا کوئی مقابل اور مخالف بھی ہو۔ پھر جب کہ ان دونوں مخالفوں میں سے ایک غالب آئے اور دوسرا مغلوب بنے۔ اس وقت غالب آنے کے واسطے ”استولی“ کہا جاتا ہے“۔ سوم یہ کہ استویٰ صَعَدَ (چڑھا) کے معنی میں آیا ہے۔ یہ ابو عبید کا قول ہے اور اس کی بھی یوں تردید کر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ صعودہ سے منزہ ہے۔ چہارم یہ کہ اس آیت کی مقدر عبارت یوں ہے ”الرَّحْمٰنُ عَلَا“ ای اَرْتَفَعَ مِنَ الْعُلُوِّ وَالْعَرْشُ لَهُ اَسْتَوٰی“ (خدا بلند ہوا اور عرش اس کے لئے قرار پذیر ہوا یا بچھ گیا) یہ بات اسماعیل ضریر نے اپنی تفسیر میں بیان کی ہے اور اس کی بھی تردید دوجہ سے کی گئی ہے۔ ایک یہ کہ اس قول کے قائل نے علی کو فعل بنا دیا حالانکہ وہ اس مقام پر باتفاق علماء حرف ہے ورنہ وہ فعل ہوتا تو الف کے ساتھ (علا) لکھا جاتا۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”عَلَا فِی الْاَرْضِ“ میں ہے اور دوسری وجہ اس قول کی تردید کی یہ ہے کہ اس کے کہنے والے نے ”العرش“ کو رفع دے دیا ہے۔ حالانکہ قاریوں میں سے کسی نے بھی اس کو مرفوع نہیں پڑھا ہے۔ پنجم یہ کہ قولہ تعالیٰ ”الرَّحْمٰنُ عَلَا“ پر کلام پورا ہو گیا ہے اور پھر ”اَسْتَوٰی لَهُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ سے دوسرے کلام کی ابتدا ہوئی ہے مگر یہ قول یوں رد کر دیا گیا ہے کہ آیت کے نظم اور اس کی مراد کو زائل کر دیتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ اَسْتَوٰی عَلَا الْعَرْشِ“ میں لہ نہیں آیا ہے۔ پھر اس جگہ استویٰ کا صلہ لام کیونکر لایا جاسکے گا۔ ششم یہ کہ ”اَسْتَوٰی“ کے معنی ہیں ”عرش کے پیدا کرنے پر متوجہ ہوا اور اس کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا“ جیسے کہ خود اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”ثُمَّ اَسْتَوٰی اِلٰی السَّمٰوٰتِ وَهِيَ ذُخَانٌ“ یعنی آسمان کے پیدا کرنے کا قصد اور ارادہ کیا۔ یہ فراء اشعری اور اہل معانی کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے اور اسماعیل ضریر نے اس کو قول صواب بتایا ہے مگر میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں ”استویٰ“ کا ”علی“ کے ساتھ متعدی قرار دینا قول ماسبق کو بعید قرار دیتا ہے۔ ورنہ اگر یہ بات درست ہوتی تو اس کو الی کے ساتھ متعدی بنایا جاتا جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ اَسْتَوٰی اِلٰی السَّمٰوٰتِ“ میں آیا ہے۔ ساتواں جواب یہ ہے کہ ابن اللہیان کہتا ہے ”خدائے تعالیٰ کی طرف جس استواء کی نسبت کی گئی ہے وہ ”اعتدال“ کے معنی میں ہے۔ یعنی اس سے یہ مراد ہے کہ ”عدل کے ساتھ قائم ہوا“ اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”قَائِمًا بِالْقِسْطِ“ لہذا اس کا قیام قسط اور عدل کے ساتھ بھی اس کا استواء ہے اور اس کے معنی اس طرف راجع ہوتے ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنی عزت کے ذریعہ سے ہر ایک شے کو ایسا موزوں اور مناسب حال پیدا فرمایا جو اس کی اعلیٰ درجہ کی حکمت پر گواہ ہے۔“

اور منجملہ انہی صفات کے قولہ تعالیٰ ”تَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِیْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِکَ“ میں نفس کا لفظ ہے۔ اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ اس جگہ مشاکلت کے طور پر اس سے غیب کو مراد لیا ہے۔ کیونکہ غیب بھی نفس کی طرح پوشیدہ ہوتا

ایک دوسرے کے ہم شکل ہونا۔ چنانچہ غیب اور نفس میں دونوں کے مخفی ہونے کی حیثیت سے مشاکلت ہے۔

ہے اور قولہ تعالیٰ "وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ" میں نفس کے معنی عذاب الہی لئے گئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ یہاں نَفْسَهُ کا لفظ ضمیر منفصل آیاتہ کا قائم مقام ہے۔ سہیلی کا قول ہے "نفس سے وجود کی حقیقت بغیر کسی زائد معنی کے مراد ہے اور اسی لفظ سے نفاسۃ اور الشیء النفس کا استعمال نکلا ہے۔ چنانچہ اس اعتبار پر اس سے اللہ تعالیٰ کی تعبیر کی جانے کی صلاحیت نکلتی ہے۔ یعنی اگر نفس کے ساتھ ذات باری تعالیٰ کی تعبیر کی جائے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ وہ محض ایسی حقیقت وجود کے معنی میں آتا ہے جس پر کوئی اور شے زائد نہیں ہوتی۔"

ابن اللہان کا قول ہے "علماء نے اس کی متعدد تاویلیں کی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک بات یہ ہے کہ نفس کے ساتھ ذات کی تعبیر کی گئی ہے۔ یہ امر اگرچہ لغت (زبان) میں روا ہے لیکن اس کی طرف فعل کا حرف "فی" کے ساتھ متعدی ہونا جس وقت کہ وہ فی ظرفیت کا فائدہ دیتی ہے درست نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ایسا ہونا (یعنی ظرفیت) محال ہے اور اسی وجہ سے بعض علماء نے اس کی تاویل لفظ غیب سے کی ہے یعنی آیت کے معنی ہیں کہ "اور میں اس بات کو نہیں جانتا کہ جو تیرے غیب اور سرور از میں ہے۔" یہ تو جیہہ یوں بھی بہت اچھی ہے کہ اسی آیت کے اخیر میں اللہ تعالیٰ نے "أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ" فرمایا ہے اور وہ اس تو جیہہ کی تائید کرتا ہے۔

اور منجملہ ان ہی صفتوں کے ایک صفت "وَجْه" بھی ہے۔ اس کی تاویل بھی ذات کے ساتھ کی گئی ہے۔ قولہ تعالیٰ "يُرِيدُونَ وَجْهَهُ إِنَّمَا تَطْعَمُكُمْ لِيُوجِهُ اللَّهُ" اور "إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى" میں جو لفظ وجہ آیا ہے اس کی نسبت ابن اللہان نے بیان کیا ہے ان مقاموں میں وجہ سے خلوص نیت مراد ہے اور ابن اللہان کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ "فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ" میں وجہ سے وہ جہت (جانب) مراد ہے جدھر منہ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔

تیسری صفت عین ہے اس کی تاویل بَصَر (بینائی) اور ادراک کے ساتھ کی گئی ہے بلکہ بعض علماء کا تو یہ قول ہے کہ لفظ عین ان معنوں کے لئے حقیقتاً موضوع ہے۔ بعض نے جو اس کے مجازی معنی ہونے کا وہم کیا ہے وہ سراسر خلاف ہے۔ البتہ اگر مجاز ہے تو یہ ہے کہ عضو کا نام عین رکھ دیا گیا۔ ابن اللہان کا بیان ہے کہ "لفظ عین کو اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کریں تو یہ ان مبصرہ آیتوں کا اسم ہوگا جن سے خود اللہ سبحانہ و تعالیٰ مومنین کی جانب نظر فرماتا ہے۔ اہل ایمان ان ہی آیات کے ذریعہ سے ذات واجب تعالیٰ کو دیکھتے ہیں۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے "فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً" دیکھو اس آیت کریمہ میں بصر کی نسبت آیات کی طرف مجازی طور پر تحقیق کی گئی ہے۔ یعنی گویا درحقیقت آیات کو بصیر قرار دیا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جس عین کی نسبت خدا کی طرف کی گئی ہے اُس سے بھی یہی آیات کی بصیرت مراد ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ فرمایا ہے: "قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا" یہاں بھی آیات کو بصائر ہی سے تعبیر فرمایا ہے اور ارشاد فرماتا ہے "وَأَصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا" کہ اس سے مراد ہے بایاتنا یعنی تو ہماری آیات کے ساتھ یا ان کے ذریعہ ہماری طرف دیکھتا ہے اور ہم ان ہی آیات کے ذریعہ سے تیری طرف نظر کرتے ہیں اور اس بات کی تائید کہ یہاں پر "أَعْيُن" سے آیات ہی مراد ہیں یوں نکلتی ہے کہ دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا" فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ میں صریحاً آیات کی تعلیل اپنے رب کے حکم پر مبر کے ساتھ فرمائی ہے اور پھر اپنے اس قول میں جو نوح علیہ السلام کی کشتی کی بابت فرمایا ہے "تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا" سے "بِأَيْتِنَا" ہی مراد لی ہے اور

اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَمُرسَهَا“ سے ظاہر ہے اور ارشاد ہے ”وَلِتَصْنَعَ عَلَيَّ عَيْنِي“ یعنی میری اس آیت کے حکم پر غور کر جو میں نے تیری ماں کی طرف وحی کی تھی یعنی قولہ تعالیٰ ”أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا حِفَّتْ عَلَيْهِ فَالْقِيهِ فِي الْيَمِّ.....“ (تو اس بچے کو دودھ پلا پھر اس پر تجھ کو خوف آئے تو اُسے دریا میں ڈال دے۔) یہاں تک ابن اللہان کا قول ختم ہوا۔ کسی عالم نے کہا ہے کہ آیات مذکورہ بالا میں لفظ عین سے اللہ تعالیٰ کی کَلَاءۃ یعنی اس کی حفاظت تکہداشت مراد ہے (خدائے تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اُن کو محفوظ رکھنے کا وعدہ فرماتا ہے)۔

چوتھا لفظ ”يَدُ“ (ہاتھ ہے) قولہ تعالیٰ ”لَمَّا خَلَقْتُ بَيْدِي“ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ. مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا“ اور ”إِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ“ میں یہ آیات بھی متشابہ صفات ہی کی قسم سے ہیں۔ اُنکی تاویل قدرت کے ساتھ کی گئی ہے۔ پہلی کا بیان ہے کہ ”یَدُ“ بھی دراصل ”بَصَرُ“ کی طرح موصوف کی صفت مراد ہے۔ اسی واسطے حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے قول ”أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ“ میں جن لوگوں کی مدح فرمائی ہے اُن کی مدح میں ”أَيْدِي“ کو لفظ ”أَبْصَارِ“ کے ساتھ ملا کر بیان کیا اور ان کی مدح جوارح (کارکن اعضاء) کے ساتھ اس لئے نہیں کی کہ مدح کا تعلق صرف صفتوں کے ساتھ ہوتا ہے نہ کہ جوہری باتوں کے ساتھ۔ اور اسی وجہ سے اشعریؒ نے کہا ہے کہ ”يَدُ“ ایک صفت ہے جو شروع میں وارد ہوئی ہے اور اس صفت کے معنی سے جو بات واضح ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ اس صفت کو قدرت کے معنی سے قرب حاصل ہے۔ یعنی اس کے اور قدرت کے معنی دونوں قریب ہی قریب ہی البتہ فرق اتنا ہے کہ ”يَدُ“ کے لفظ میں خاص تر ہے اور قدرت عام تر۔ مثلاً محبت ارادہ اور مشیت کے ساتھ لہذا اس میں شک نہیں کہ ”يَدُ“ کے لفظ میں ایک لازمی عزت اور برتری پائی جاتی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”بِيَدِي“ کے بارے میں بغوی کا قول ہے کہ ”اللہ تعالیٰ نے اس جگہ ”يَدُ“ کو بصیغہ تشبیہ ثبت فرما کر ہمارے لئے اس بات پر دلیل قائم کر دی ہے کہ یہاں ”يَدُ“ کا لفظ قدرت اور نعمت کے معنوں میں نہیں آیا بلکہ وہ دونوں ذات باری تعالیٰ کی صفات میں سے دو صفتیں ہیں۔ مجاہد کا بیان ہے کہ ”اس جگہ لفظ ”يَدُ“ قولہ تعالیٰ ”وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ“ کی طرح محض صلہ اور تاکید ہے۔ بغوی کہتا ہے کہ مجاہد کی یہ تاویل زودار نہیں اس لئے کہ اگر فی الواقع اس مقام پر ”بِيَدِي“ کا لفظ صلہ ہوتا تو ابلیس (شیطان) خداوند کریم کے جناب میں عرض کر سکتا تھا کہ ”اے خالق اگر تو نے آدم کو پیدا کیا ہے۔ اس میں بھی کلام نہیں کہ میں بھی تیرا ہی آفریدہ ہوں۔“ اسی طرح قدرت اور نعمت کے معنی لئے جائیں۔ تو بھی آدم کو آفرینش میں ابلیس پر کوئی فوقیت اور فضیلت نہ حاصل ہو سکے گی۔ ابن اللہان کا قول ہے ”پس اگر کوئی یہ سوال کرے کہ پھر آدم علیہ السلام کی خلقت کے قصہ میں یَدَیْنِ (دونوں ہاتھوں) کی حقیقت کیا قرار پائی گی“ تو میں اُس کو جواب دوں گا کہ ”اصل مراد کا علم تو خدا ہی کو ہے مگر میں نے کتاب اللہ پر غور کرنے سے جو نتیجہ اس بارے میں اخذ کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ آیت کریمہ میں یَدَیْنِ کے لفظ سے خداوند کریم نے اپنی قدرت کے دونوروں کی جانب استعارہ فرمایا ہے جن میں سے ایک نور کا قیام اُس کی صفت فضل کے ساتھ اور دوسرے نور کا قیام اُس کی صفت عدل کے ساتھ ہے۔ اور یوں ارشاد فرما کر آدم کی تخصیص اور تکریم پر آگاہ کیا ہے اور بتایا ہے کہ اُس نے آدم کی خلقت میں اپنے فضل اور عدل دونوں اوصاف کو باہم جمع فرما دیا۔“ ابن اللہان بیان کرتا ہے کہ ”اور فضل کا ہاتھ وہ یَمِین (دایہا) ہے جس کا ذکر خداوند کریم نے اپنے قول ”وَالسَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ“ میں فرمایا ہے۔“

پانچواں لفظ السَّاق ہے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ (۴۲:۶۸) میں اُس کے معنی ہیں ”عَنْ شِلْدَةٍ وَامْرِ عَظِيمٍ“ سختی اور بڑے امر سے۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے ”قامت الحرب علی ساق“ (لڑائی سختی کے ساتھ ہونے لگی) حاکم نے متدرک سے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اس نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ تو ابن عباسؓ نے جواب دیا ”اگر تم پر قرآن کی کوئی شے مخفی رہے تو اُس کو شعر میں تلاش کرو کیونکہ شعر عرب کا دیوان ہے۔ کیا تم نے شاعر کا یہ قول نہیں سنا ہے؟ اصبر عناق انه شرباق قد سن لی قولک ضرب الاعناق. وقامت الحرب بنا علی سابق ابن عباسؓ نے کہا ”یہ دن تکلیف اور سختی کا ہے۔“

چھٹا لفظ الجنب ہے۔ قولہ تعالیٰ ”عَلَىٰ مَا قَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ“ میں یعنی اُس کی طاعت اور اُس کے حق میں (کی کی) کیونکہ کی فقط طاعت اور حق خداوندی ہی میں ہو سکتی ہے اور مشہور جنب (پہلو) میں کی ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ ساتواں امر قولہ تعالیٰ ”فَإِنِّي قَرِيبٌ“ اور ”وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ“ میں قرب (نزدیک ہونے) کی صفت ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ خدا اپنے علم کے ساتھ بندوں سے قریب ہے۔

آٹھویں قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ“ اور ”يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ“ میں فوقیت کی صفت ہے اور اس سے بلا کسی جہت کی قید کے محض علو (بلندی) مراد ہے۔ کیونکہ فرعون نے بھی تو ”وَأَنَا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ“ کہا تھا۔ مگر اس میں شک کیا ہے کہ اس نے اس قول سے فوقیت مکانی مراد نہیں لی تھی۔ نویں قولہ تعالیٰ ”وَجَاءَ رَبُّكَ“ اور ”وَيَأْتِي رَبُّكَ“ میں مَجِئ (آنے) کی صفت اور اس سے خدا کا حکم مراد ہے۔ کیونکہ فرشتہ خدا ہی کے حکم سے یا اُسی کے مسلط بنانے کی وجہ سے آیا کرتا تھا۔ اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ“ ہے۔ لہذا مذکورہ بالا مثالوں میں صفت مَجِئ کا لانا ایسا ہے جیسے ایک بات صراحتاً کہہ دی گئی اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”إِذْ هَبْنَاكَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا“ میں بھی ہے کہ اُس کے معنی ہوں گے اپنے خدا کے ساتھ یعنی اُس کی توفیق اور قوت کے ساتھ جا کر لڑائی میں مصروف ہو۔

دسویں قولہ تعالیٰ ”يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ“ اور ”فَاتَّبَعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ“ میں حُب کی صفت قولہ تعالیٰ ”غَضَبَ اللَّهُ عَلَيْهَا“ میں غضب کی صفت۔ قولہ تعالیٰ ”رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ“ میں رضی کی صفت۔ قولہ تعالیٰ ”بَلَّ عَجِبْتُ“ اور ”وَأَنْ تَعَجَّبَ فَعَجَبْتُ قَوْلُهُمْ“ میں تعجب کی صفت اور ایسے ہی بکثرت آیتوں میں رحمت کی صفت کا بھی یہی حال ہے علماء نے اس بارے میں کہا ہے کہ جس کی صفت کا بھی خداوند تعالیٰ پر حقیقتاً اطلاع کرنا محال معلوم ہوا اُسے اُس کے لازم کے ساتھ تفسیر کر لینا چاہئے۔ امام فخر الدین کا قول ہے ”تمام اعراض نفسانی یعنی رحمت، فرحت، سرور، غضب، حیا، مکر اور تسخر اس طرح کی جتنی چیزیں نفس کو لاحق ہوا کرتی ہیں ان میں سے ہر ایک کا کوئی آغاز (اوایل) اور انجام (غایات) ضرور ہوتا ہے۔ مثلاً غضب (غصہ) کو لیا جائے اس کی ابتداء قلب میں خون کے جوش مارنے سے ہوتی ہے اور اس کی غایت (انتہائی غرظ) و نتیجہ (اُنتیجہ) اُس شخص کو نقصان پہنچانے کا ارادہ ہے جس پر غصہ آیا ہو۔ لہذا غضب کا لفظ خدا تعالیٰ کے حق میں قلب کا خون جوش مارنے پر کبھی محمول نہ کیا جائے گا بلکہ اُس کا حمل غرض پر ہوگا۔ یعنی ضرر رسانی کے ارادہ پر۔ اسی طرح حیا کی ابتداء وہ انکسار ہے جو کہ نفس (طبیعت) میں ہوتا ہے اور اُس کی غرض فعل کا ترک کر دینا ہے۔ اس لحاظ سے حیا کا لفظ خدا تعالیٰ کے حق میں ترک فعل پر محمول ہوگا نہ کہ انکسار لفظ پر۔ حسین بن الفضل کا قول ہے کہ ”خدا کی طرف سے تعجب عیاں ہونا اس بات

کا نام ہے کہ کسی شے کا انکار (ناپسندیدگی ظاہر کرنا) اور اس کی تعظیم (بڑا سمجھنا یعنی مشکل جاننا) ظاہر کی جائے۔ جنیدؒ سے قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ“ کے معنی دریافت کئے گئے۔ تو انہوں نے کہا ”خدا تعالیٰ تو کسی شے سے تعجب نہیں کرتا۔ مگر اُس نے یہاں اپنے رسول سے موافقت کرنے کے لئے۔“ ”وَإِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ“ فرما دیا۔ جس کی مراد یہ ہے کہ اے رسول وہ قول ویسا ہی جیسا کہ تم کہتے ہو یعنی قابل تعجب ہے۔

گیارہویں قولہ تعالیٰ ”عِنْدَ رَبِّكَ“ اور ”وَمِنْ عِنْدِهِ“ میں عند کا بھی اسی قبیل کا ہے اور ان دونوں آیتوں میں عند کے معنی یہ ہیں کہ اس سے تمکین۔ زلفی اور رفعت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

بارہویں اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ“ یعنی خدا ہر جگہ اپنے علم کے ذریعہ سے تمہارے ساتھ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ“ کی مراد یہ ہے کہ خدا آسمانوں اور زمین کا حال جانتا ہے۔ یہی لکھتا ہے ”صحیح امر یہ ہے کہ اس آیت کے معنی قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ“ کی طرح یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ ہی زمین اور آسمانوں میں عبادت کے لائق ہے۔ اشعری کہتا ہے ”اس جگہ ظرف کا تعلق يَعْلَمُ محذوف کے ساتھ ہے۔ یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ خدا تعالیٰ آسمانوں اور زمین کی باتوں کا جاننے والا ہے۔“

تیرہویں اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيَّةَ الثَّقَلَانِ“ یعنی عنقریب ہی تم کو جزا دینے کا قصد کریں گے۔ تنبیہ: ابن اللہان نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ“ متشابہ کی قسم سے نہیں ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس کے بعد اس کی تفسیر اپنے قول ”إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُغِيثُ“ کے ساتھ کر کے تنبیہ کر دی ہے کہ خدا تعالیٰ کی بَطْش سے اُس کا مخلوق کی آفرینش شروع کرنے اور پھر اُس کو موت کے بعد دوبارہ زندگی عطا کرنے میں تصرف کرنا مراد ہے اور اسی طرح اُن کے تمام تصرفات جو وہ اپنی مخلوقات کے حق میں کرتا ہے۔

فصل

سورتوں کے اوائل (شروع کی پہلی آیتیں اور حروف مقطعات) بھی متشابہ کے شمار میں داخل ہیں اور اُن کے بارہ میں ایک مختار قول یہ بھی ہے کہ وہ ایسے اسرار ہیں جن کو خدا تعالیٰ کے سوا کوئی اور نہیں جانتا۔ ابن المذہب وغیرہ نے شععی سے روایت کی ہے کہ اُس سے سورتوں کے فواتح کی نسبت سوال کیا گیا۔ تو اُس نے کہا ”ہر ایک کتاب کا کوئی راز ہوا کرتا ہے اور اس کتاب کا راز سورتوں کے فواتح ہیں۔“ اُس کے علاوہ دوسرے لوگوں نے سورتوں کے فواتح کے معنوں میں خوض بھی کیا ہے چنانچہ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابی اضحیٰ کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”آلَمْ“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”آبِ اللَّهِ أَعْلَمُ“ (یعنی اس کے معنی ہیں ”میں اللہ اور جانتا ہوں“) اور قولہ تعالیٰ ”آلَمَصَّ“ کے بارہ میں کہا

۱۔ عزت دینا۔

۲۔ قرب اور منہ لگا ہونا۔

۳۔ برتری۔ بلندی۔

سے مشتق کی گئی ہے۔ محمد بن کعب ہے قولہ تعالیٰ ”خَمَعَ سَقَ“ کے بارہ میں یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ”حا اور میم دونوں حروف الرحمن میں سے لئے گئے ہیں۔ عین علیم سے سین القدوس میں سے اور قاف القاهر میں سے لیا گیا ہے۔“ مجاہد سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”سورتوں کے فوائج تمام مقطوع حروف بھی ہیں۔“ (یعنی الگ الگ اور کلمات کی مختصر علامتوں کے طور پر) اور سالم بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”السم“ ”حم“ اور ”یا“ اسی طرح کے دوسرے حروف خدا کے مقطع اسم ہیں۔ (یعنی اسم میں سے ایک ایک حروف لئے گئے ہیں۔ اور یہ بات زبان کے محاورات میں رائج ہیں) السدی سے روایت کی گئی ہے کہ اُس نے کہا ”سورتوں کے فوائج پروردگار جل جلالہ کے اسموں میں سے کچھ اسماء ہیں جن کی تفریق قرآن میں کی گئی ہے۔“ (یعنی اُن اسماء کو متفرق طور پر قرآن میں وارد کیا گیا ہے۔) کرمانی نے قولہ تعالیٰ ”ق“ کے بارہ میں بیان کیا ہے کہ وہ خدا تعالیٰ کے اسم قادر اور قادر کا ایک حرف ہے۔ کرمانی کے سوا کسی دوسرے شخص نے قولہ تعالیٰ ”ن“ کے بارہ میں ذکر کیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اسم نور اور ناصر کے آغاز کا حرف ہے یہ تمام اقوال دراصل ایک ہی قول کی طرف راجع ہوتے ہیں جو یہ ہے کہ ایسے تمام کلمات حروف مقطعہ ہیں۔ ان میں ہر ایک حرف اللہ تعالیٰ کے کسی اسم سے ماخوذ ہے۔ یہ بات کہ کلمہ کے کسی جزء پر اکتفا کر لی جائے عربی زبان دانی میں ایک مشہور امر ہے۔ چنانچہ شاعر لکھتا ہے:

قُلْتُ لَهَا قَبِي فَقَالَتْ قَبِي لَعْنِي وَقَفْتُ (میں ٹھہر گئی) اور ”بِالْخَيْرِ خَيْرًا وَابِنْ شَرًّا لَعْنِي وَإِنْ شَرًّا فَشَرُّ“ (اگر شر چاہو تو شر ہو گا) یا بقول کے ”وَلَا أُرِيدُ الشَّرَّ إِلَّا أَنْ تَالَعْنِي إِلَّا أَنْ تَشَاءَ“ (لیکن تم اگر چاہو) اور ایک شاعر کہتا ہے ”نَادَاهُمْ إِلَّا الْحَمُوا لَا تَا+ قَالُوا جَمِيعًا كُلُّهُمْ أَلَا فَا اور اس أَلَا تَا اور أَلَا فَا سے أَلَا تَرُ كَبُون اور أَلَا فَا رُ كَبُون مراد ہے۔

زجاج نے اسی قول کو مختار مانا ہے۔ کہا ہے ”اہل عرب ایک ہی حرف بول کر اُس کی دلالت اُس کلمہ پر لیا کرتے ہیں جس کا وہ حرف (جزء) ہے اور ایک قول یہ بھی آیا کہ جس اسم الہی کے یہ سب مقطع حروف قرآن میں آئے ہیں وہی اسم اعظم ہے۔ مگر ہم کو اس بات کی شناخت نہیں ہوتی کہ ہم ان حروف مقطعہ سے کس طرح اُس اسم کو (صحیح طور پر) ترکیب دیں۔“ یہ قول ابن عطیہ نے یونہی نقل کیا ہے اور ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”وہ خدا کا اسم اعظم ہے۔“ ابن ابی حاتم نے السدی کے طریق پر روایت کی ہے السدی نے کہا کہ اُس نے ابن عباسؓ کا یہ قول پہنچا ہے۔ ابن عباسؓ نے کہا ”آلہم خدا تعالیٰ کے ناموں میں سے اسم اعظم ہے اور ابن جریر وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”آلہم“ ”طستم“ اور ”ص“ یا اسی کے مشابہ الفاظ و حروف قسم ہیں۔ خدا نے ان کے ساتھ قسم کھائی ہے۔ یہ سب خدا کے نام ہیں۔“ اور اس قول میں تیسرا قول بننے صلاحیت ہے یعنی یہ کہ وہ جملہ کلمات تمام اسمائے الہی ہیں اور اس میں اس بات کی بھی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ اُس کو دوسرے قول میں شامل کر دیا جائے۔ پہلے اعتبار یعنی اس کے علیحدہ تیسرے قول ہونے پر ابن عطیہ اور دوسرے اشخاص نے رائے ظاہر کی ہے۔ اس کی تائید ابن ماجہ کی وہ روایت کرتی ہے جس کو اُس نے اپنی تفسیر میں نافع کے طریق پر بواسطہ ابی نعیم قاری۔ فاطمہ بنت علی بن ابی طالب سے نقل کیا ہے کہ بی بی فاطمہ نے اپنے والد علی بن ابی طالب سے سنا وہ کہتے تھے ”يَا كَهَيْلَعَصَ إِغْفِرْ لِي“ (اے کاف۔ ہا۔ یا۔ عین۔ صا تو مجھ کو بخش دے) اور یہ روایت بھی اسی کی موید ہے کہ ابن ابی حاتم نے ربیع بن انس سے قولہ

تعالیٰ "کھیتھ" کے بارہ میں نقل کیا ہے۔ اُس نے کہا "يَا مَنْ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ" (اے وہ ذات پاک جو کہ پناہ دیتی ہے اور جس پر کسی کی پناہ نہیں پڑتی) اور اشہب سے روایت کی ہے اُس نے بیان کیا میں نے مالک بن انس سے دریافت کیا تھا کہ آیا کسی شخص کے لئے یہ بات مناسب ہے کہ وہ اپنا نام "ینس" رکھے؟ تو مالک بن انس نے جواب دیا میری رائے میں یہ بات مناسب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "يَنْسُ وَالْقُرْآنُ الْحَكِيمُ" یعنی کہتا ہے کہ یہ نام ایسا ہے جس کا مسکمی میں خود بنا ہوں۔" کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات قرآن اور ذکر کی طرح کتاب اللہ کے اسماء ہیں۔ یہ قول عبدالرزاق نے فتوہ سے نقل کیا ہے۔ اسی کو ابن ابی حاتم نے بھی نقل کیا ہے مگر ان لفظوں کے ساتھ کہ "كُلَّ هَجَاءٍ فِي الْقُرْآنِ فَهُوَ اسْمٌ مِنْ اسْمَاءِ الْقُرْآنِ" (قرآن میں جتنے حروف تہجی آئے ہیں۔ وہ اُس کے ناموں میں سے ایک ایک نام ہیں) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ حروف سورتوں کے نام ہیں۔ ماوردی اور دیگر لوگوں نے اس قول کو زید بن اسلم کا قول بتایا ہے اور مصنف الکشاف نے اس کی نسبت اکثر لوگوں کی طرف کی ہے (یعنی بکثرت اشخاص اسی بات کے قائل بتائے ہیں)۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حروف ویسے ہی سورتوں کے فواتح (شروع کرنے کے وقت جو زائد الفاظ کہے جاتے ہیں) ہیں جس طرح کہ (شاعر لوگ) قصائد کے اول میں بَلْ اور لَا کے الفاظ کہا کرتے ہیں۔ ثور بن جریر نے ثوزی کے طریق پر ابی کحج سے اور ابی کحج نے مجاہد سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا "آلَمْ۔ آلَمْص۔ اور ص یا ایسے ہی دوسرے مقطعات فواتح ہیں کہ انہی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے قرآن کا افتتاح (آغاز) کیا ہے۔" ابوالشیخ نے ابن جریج کے طریق سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "مجاہد بیان کرتا تھا کہ "آلَمْ۔ الرَّاءِ وَالْمَرْ فَوَاتِحُ ہیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کے ساتھ قرآن کا افتتاح کیا ہے۔" راوی یعنی ابوالشیخ کہتا ہے میں نے ابن جریج سے دریافت کیا کہ "کیا مجاہد یہ نہیں لکھتا تھا کہ یہ حروف اسم ہیں؟"۔ ابن جریج نے کہا "نہیں۔"

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات ابجد کے حساب میں اور ان کی غرض یہ ہے کہ اُمت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مدت قیام پر دلالت کریں۔ ابن ابی اسحاق نے کلبی سے اُس نے ابی صالح سے ابی صالح نے ابن عباس سے اور ابن عباس نے جابر سے اور جابر نے عبداللہ بن رباب سے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "ابو یاسر بن اخطب یہودی چند معزز لوگوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہو کر نکلا۔ اُس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سورۃ البقرۃ کا آغاز "آلَمْ ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ" تلاوت فرما رہے تھے۔ ابو یاسر اس کو سن کر اپنے ساتھی یہودیوں سمیت اپنے بھائی حیی بن اخطب کے پاس گیا اور اُس سے کہنے لگے "تم لوگ جان رکھو۔ واللہ میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس چیز میں جو اُن پر نازل کی گئی ہے "آلَمْ ذَلِكِ الْكِتَابُ" پڑھتے ہوئے سنا ہے۔" حیی اس بات کو سن کر کہنے لگا "تم نے اپنے کانوں سے سنا ہے؟" ابو یاسر نے جواب دیا "بے شک۔" اُس کے بعد حیی بن اخطب کئی ایک بڑے بڑے یہودیوں کو جو پہلے سے وہیں موجود تھے ساتھ لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا۔ اور اُن سب لوگوں نے آپ سے دریافت کیا "کیا آپ کو یاد ہے کہ اُس کتاب میں جو کہ آپ پر نازل ہوئی ہے "آلَمْ ذَلِكِ الْكِتَابُ" کی تلاوت کرتے تھے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہاں یاد ہے۔" یہودیوں کی جماعت نے کہا "خدا تعالیٰ نے آپ سے قبل بہت نبی مبعوث فرمائے مگر ہم کو یہ نہیں معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ نے اُن میں سے کسی نبی پر اُس کے ملک (حکومت) کی مدت بیان (واضح) کر

دی ہو اور یہ بتا دیا ہو کہ اُس نبی کی اُمت کس میعاد تک قائم رہے گی مگر آپؐ سے یہ بات بتادی گئی ہے۔ اَلَمْ میں الف کا ایک لام کے تیس اور میم کے چالیس عدد ہیں جو مجموع طور پر اکہتر سال ہوتے ہیں۔ پس کیا ہم ایسے نبی کے دین میں داخل ہوں جس کے ملک کی مدت اور جس کی اُمت کا زمانہ صرف اکہتر سال ہے؟“ پھر اُس نے کہا ”یا محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) آیا اس کلمہ کے ساتھ کوئی دوسرا کلمہ اور بھی ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہاں ہے“ اَلَمْ ص ”حیی بن اخطب نے کہا ”یہ اُس سے زیادہ ثقیل اور طویل ہے۔ الف ایک لام کے تیس میم کے چالیس اور صاد کے نوے عدد ہیں۔ جس کا مجموعہ ایک سو اکٹھ سال ہوا۔ اور کیا اس کے ساتھ کوئی اور کلمہ بھی ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہاں ”الْحَمْد“ ہے۔ حیی نے کہا ”یہ دونوں سے بڑھ کر ثقیل تر اور طویل تر ہے۔ الف کا ایک لام کے تیس میم کے چالیس اور رے کے دو سو جملہ دو سو اکہتر سال ہوئے۔“ پھر اُس نے کہا اس میں شک نہیں کہ آپؐ کا معاملہ ہم کو ابھن میں ڈال رہا ہے جس کی وجہ سے ہمیں یہ نہیں معلوم ہو سکتا کہ آیا آپؐ کو تھوڑی مدت دی گئی ہے یا بہت بڑی۔ اور اپنی قوم سے مخاطب ہو کر کہا ”چلو ان کے پاس سے اٹھ چلو (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے) اور اس کے بعد ابویاسر نے اپنے بھائی حیی اور اُس کے ساتھ والے اپنے ہم قوم لوگوں سے کہا ”تمہیں کیا معلوم ہے کہ شاید خدا تعالیٰ نے یہ سب مدتیں محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے جمع فرمادی ہوں۔ اکہتر ایک سو اکٹھ اور دو سو اکہتر کہ ان کا مجموعہ سات سو چونتیس سال ہوتا ہے۔“ اُس کی قوم کے لوگوں نے جواب دیا ”ہم پر اُس کا معاملہ متشابہ ہو گیا ہے۔“ یعنی (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ اُن کی سمجھ میں نہیں آیا) چنانچہ علماء یہ کہتے ہیں کہ قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ.....“ انہی یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئیں۔

ابن جریر نے اس حدیث کو اسی طریق سے اور ابن المنذر نے دوسری وجہ پر ابن جریج سے اس کی روایت مفصل طور پر کی ہے۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں نے قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ“ کے بارہ میں ابی العالیہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا اَلَمْ یہ تین حرف ان انتیس حروف میں سے ہیں جن کے ساتھ زبانیں (تلفظ کلمات میں) پھرا کرتی ہیں۔ یہ تین حروف ایسے ہیں کہ ان کا کوئی نہ کوئی حرف خدا تعالیٰ کے کسی اسم کا مفتاح (پہلا حرف) ضرور ہے اور وہ خدا کی نعمتوں اور آزمائشوں اور قوموں کی مدتوں کی اور ان کی میعادوں میں بھی ضرور آتا ہے۔ مثلاً الف اسم اللہ کا مفتاح لام خدا کے اسم لطیف کا مفتاح اور میم اُس کے اسم مجید کا مفتاح ہے۔ الف سے اَلَاءُ اللہ (خدا کی نعمتیں) لام سے لطف اللہ (خدا کی مہربانیاں) اور میم سے مُجِذُ اللہ (خدا کی بزرگی) کا آغاز ہوتا ہے (اور مدتوں کی مثال) الف سے ایک ہمال لام سے تیس اور میم سے چالیس (سال) نکلتے ہیں۔ الجوین لکھتا ہے ”کسی امام نے قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ غَلِبَتِ الرُّومُ“ سے یہ بات پیدا کی تھی کہ مسلمان لوگ ۵۸۳ھ میں بیت المقدس کو فتح کریں گے اور ویسا ہی واقع ہوا جیسا کہ اُس نے کہا تھا۔“ السہیلی لکھتا ہے ”شاید کہ جو حروف سورتوں کے اوائل میں آئے ہیں اُن میں سے مکرر حروف کو نکال کر باقی حروف کے مجموعی اعداد سے اس اُمت (محمدیہ) کے بقاء کی مدت کی طرف اشارہ ہو۔“ ابن حجر کا قول ہے کہ سہیلی کا یہ خیال باطل ہے اس پر اعتماد نہیں کیا جائے گا کیونکہ ابن عباسؓ سے شمار ابجد کو لینے کی سخت ممانعت ثابت ہوئی ہے۔ اور انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شمار ابجد بھی منجملہ سحر (شعبہ بازی) کے ہے اور یہ امر کچھ بعید نہیں۔ اس لئے کہ شریعت میں اس کی کوئی اصل نہیں پائی

جاتی۔

قاضی ابوبکر بن العربی نے بھی اپنے رحلتہ (سفر نامہ) کے فوائد (حاشیوں) میں یہ بات بیان کی ہے کہ ”سورتوں کے اوائل میں آنے والے حروف مقطعه کا علم ہی سرے سے باطل ہے (یعنی یہ کوئی علم نہیں) اور مجھے اس کے بارہ میں بیس بلکہ اس سے بھی زائد قول حاصل ہوئے ہیں مگر میں نہیں جانتا کہ ان اقوال کے کہنے والوں میں سے ایک شخص نے بھی اس کی معلومات پر علم ہونے کا حکم لگایا اور نہ ان اقوال سے کوئی ان حروف کی فہم تک پہنچ سکتا ہے۔ لہذا جس بات کو میں کہتا ہوں یہ ہے کہ ”اگر اہل عرب اس بات کو جانتے نہ ہوتے کہ ان حروف کا اُن کے یہاں کوئی متداول مدلول ہے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وہی اُس کے متعلق اعتراض کرتے اور ناپسندیدگی ظاہر کرتے لیکن جہاں تک ثابت ہوا ہے معاملہ اُس کے برعکس ہے۔ یعنی یہ کہ مشرکین عرب کے سامنے ”حَمَّ فَصَلَّتْ“ اور صّ وغیرہ حروف مقطعات کی تلاوت کی گئی اور انہوں نے اس کو برا نہیں بتایا بلکہ صراحت کے ساتھ اس کی فصاحت و بلاغت کو تسلیم کیا۔ پھر یہ بھی یاد رکھنے کی بات ہے کہ مشرکین عرب کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی کتاب میں کسی لغزش اور غلطی نکالنے کا حد سے بڑھا ہوا شوق اور اُس کی کمال جستجو رہتی تھی۔ لہذا یہ حروف مقطعات غلط یا بے معنی ہوتے تو کبھی ممکن نہ تھا کہ مشرکین کی نکتہ چینی سے بچ جاتے۔ یہی امر اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایسے حروف کا استعمال اہل عرب کے یہاں معروف تھا اور اس سے کوئی انکار نہیں کرتا تھا۔“

اور کہا گیا ہے کہ یہ حروف مقطعات ویسے ہی تنبیہ کے لئے نازل ہوئے ہیں جیسے کہ نداء میں مخاطب کو آگاہ اور ہوشیار بنانے کا فائدہ مد نظر رہتا ہے مگر ابن عطیہ نے اس قول کو اُن حروف کے فواتح کہے جانے کا مغائر شمار کیا ہے حالانکہ ابوعبیدہ کا آئمہ کو افتتاح کلام کہنا اسی تنبیہ کے معنی میں ظاہر ہے۔ الجوی کا قول ہے ”حروف مقطعه کو تنبیہ کہنا بہت اچھا قول ہے۔ اس لئے کہ قرآن شریف کلام عزیز (معزز۔ بزرگ) ہے اور اُس کے فوائد بھی قابل عزت ہیں۔ لہذا مناسب یہی ہے کہ وہ متنہ (ہوشیار) شخص کو سنایا جائے اور اسی واسطے یہ بات جائز ہو سکتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے بعض اوقات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انسانی دنیا میں مشغول ہونا معلوم فرما کر جبریل کو حکم دیا ہو کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس جائیں تو پہلے آئمہ اور حَمَّ کہیں تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُن کی آواز سن کر ان کی طرف متوجہ ہو جائیں۔ اور کلام الہی کو کان لگا کر سنیں۔“ الجوی لکھتا ہے کہ ”خداوند کریم نے تنبیہ کے مشہور کلمات مثلاً اَلا اور اَمَّا کو محض اس لئے استعمال نہیں فرمایا کہ یہ عام انسانوں کے کلام میں معروف الفاظ تھے اور قرآن شریف ایسا کلام ہے جو بشر کے کسی کلام سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ اسی واسطے یہ بات مناسب ہوئی کہ قرآن شریف میں غیر معبود الفاظ تنبیہ کے لئے وارد کئے جائیں تاکہ وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش زد ہونے کے لئے بلیغ تر ہو سکیں۔“

کہا گیا ہے کہ اہل عرب قرآن کو سنتے وقت اُس میں لغویت کیا کرتے تھے۔ (یعنی توجہ کے ساتھ اُن کو نہیں سنتے تھے۔) اس واسطے خداوند کریم نے ایسی نادر اور بدیع نظم نازل کی تاکہ وہ اُسے سن کر حیرت میں آجائیں اور وہی تعجب اُن کو قرآن شریف کے سننے پر آمادہ بنا سکے کہ جب پہلے ایک عجیب نظم کو سن کر ادھر توجہ کریں تو آگے سننے کا شوق بھی ان کے دل میں راہ پائے اور قلوب میں رقت اور دلوں میں نرمی پیدا ہو۔ بعض لوگوں نے اس بات کو ایک مستقل قول شمار کیا ہے اور

ظاہر یہ ہے کہ ایسا خیال درست نہیں بلکہ یہ اکٹھے اقوال میں سے کسی قول کے ساتھ مناسب ہے نہ کہ اپنے معنی کے لحاظ سے علیحدہ قول اس لئے کہ اس میں کوئی نئے معنی بیان نہیں ہوئے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ ان حروف کا ذکر یہ فائدہ دینے کے لئے کیا گیا ہے کہ قرآن شریف کے حروف (ہجاء یعنی) اب ت ہی سے مرتب ہونے پر دلالت کرے لہذا کچھ قرآن شریف مقطع (جدا جدا) حروف میں آیا اور باقی تمام مرکب الفاظ میں۔ اس کی غرض یہ تھی کہ جن لوگوں کی زبان میں قرآن شریف کا نزول ہوا ہے۔ وہ معلوم کر لیں کہ قرآن شریف بھی انہی حروف میں نازل ہوا ہے جن کو وہ جانتے اور اپنے کلام میں برستے ہیں۔ یہ بات ان لوگوں کے قائل بنانے اور ان کو قرآن شریف کا مثل لانے سے عاجز ہونے کا ثبوت دینے کے لئے ایک زبردست دلیل ہو۔ کیونکہ اہل عرب باوجود یہ معلوم کر لینے کے کہ قرآن شریف ان ہی کی زبان میں اُتر اور ان ہی حروف ہی کے ساتھ نازل ہوا ہے جن سے وہ اپنے کلام کو بناتے ہیں۔ پھر بھی قرآن شریف کی اس تحدی کو توڑنے سے عاجز رہے کہ اُس کی مثل کوئی سورۃ یا کم از کم ایک آیت ہی پیش کر سکیں۔

کہا گیا ہے کہ ان حروف مقطعات کے وارد کرنے سے یہ بتانا مقصود تھا کہ جن حروف سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے وہ یہ ہیں۔ چنانچہ حروف تہجی میں سے چودہ حرف مقطع حروف کے ذیل میں بیان کئے گئے۔ اور یہ تعداد مجموعی حروف ہجا کی نصف (آدھی) ہے۔ پھر یہ بھی بڑی خوبی ہے کہ ہر ایک جنس کے حروف میں سے آدھی تعداد کے حروف ذکر کئے گئے۔ مثلاً حروف حلق میں (جو چھ ہیں) حاء، عین اور ہا (صرف تین حرف) ان حروف میں سے جن کا مخرج مافوق الحلق ہے قاف اور کاف (دو حرف) شفتی (ہوتوں سے ادا ہونے والے) حروف میں سے میم حروف مہولہ میں سین، حا، کاف، صاد اور ہا، شدیدہ میں سے همزہ، طا، قاف اور کاف مطبوعہ میں سے طا اور صاد مجبورہ میں سے۔ همزہ، میم، لام، عین، ری، طا، قاف، یا، اور نون۔ مستعلیہ میں سے قاف، صاد اور طائفتہ میں سے۔ همزہ، لام، میم، رے، کاف، ہا، یا، عین، سین، حا، اور۔ نون اور حروف قلقلہ میں سے کاف اور طاء اور پھر (یہ خوبی بھی قابل لحاظ ہے کہ) خدا تعالیٰ نے مفرد حروف بھی ذکر کئے دو دو حرف بھی اور چار اور پانچ حروف بھی ایک جا کر کے ذکر فرمائے کیونکہ کلام کی ترکیبیں اسی انداز پر ہوتی ہیں۔ اور پانچ حروف سے زائد کوئی کلمہ نہیں ہوتا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ حروف مقطعه ایک علامت (نشانی) ہیں جو کہ خدا تعالیٰ نے اہل کتاب (یہود و نصاریٰ) کے لئے مقرر فرمائی تھی۔ یوں کہ عنقریب خداوند کریم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) پر ایک کتاب نازل فرمائے گا جس کی بعض سورتوں کے اول میں حروف مقطعه ہوں گے۔ اجمالی حیثیت سے سورتوں کے اوائل کے بارہ میں جس قدر اقوال مجھ کو مل سکے۔ وہ یہ ہیں جن کا بیان اوپر کر دیا گیا۔

ان اقوال میں سے بعض قول ایسے ہیں جن کے بارہ میں اور کئی دوسرے قول بھی آئے ہیں۔ چنانچہ کہا گیا ہے کہ طہ اور ینس "یا رَجُل" یا مُحَمَّدٌ یا کہ "یا انسان" کے معنی میں آئے اور اس کا بیان معرب کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔ اور کہا گیا ہے یہ دونوں لفظ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے اُن کے دو نام ہیں۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے اور اس کی تقویت ینس کے "یا سبسن" فتحہ نون (سین کا ملفوظی نون مراد ہے) کے ساتھ پڑھے

جانے سے ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”اَلْیَاسِیْن“ سے بھی اور کہا گیا ہے کہ طس سے مراد ہے ”طَا الْاَرْض“۔ او۔
 اطمس کہ اس صورت میں وہ فعل امر ہوگا اور اُس میں ہا مفعول کی ضمیر یا سکتہ کے واسطے ہمزہ سے بدل کر آئی ہوگی۔
 ابن ابی حاتم نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”طہ کے بارہ میں روایت کیا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا وہ
 ایسا ہے جیسا کہ تمہارا قول افعل (کرد۔ فعل امر) اور کہا گیا ہے کہ طہ بمعنی ای بدر (چودہویں شب کا چاند) کے ہیں۔
 کیونکہ طائے عدد ہیں نو اور ہا کے عدد ہیں پانچ۔ ان کا مجموعہ ہوا چودہ اور اس تعداد سے بدر کی طرف اشارہ ہے جو
 چودہویں شب میں ماہ تمام بنتا ہے۔ یہ قول کرمانی نے اپنی کتاب غرائب میں ذکر کیا ہے اور اسی نے قولہ تعالیٰ ”ینس“ کے
 بارہ میں کہا ہے کہ اس میں معنی ہیں یا سید المرسلین (اے رسولوں کے سردار) اور قولہ تعالیٰ ”ص“ کے معنی صدق اللہ ذکر
 کئے ہیں۔ پھر ایک قول اس کی بابت یہ بھی آیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”اُقْسِمُ بِاللّٰهِ الصَّمَدِ الصَّانِعِ الصَّادِقِ“ (میں اللہ
 کی قسم کھاتا ہوں جو کہ یکتا صانع اور صادق ہے) اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”صَادِ یا محمد بَعْمَلِکَ
 الْقُرْآن“ (اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم اپنے عمل کے ساتھ قرآن کو صید کرو) یعنی اپنے عمل کا اُس کے ساتھ مقابلہ کرو۔ اور
 دیکھو کہ آیات اسی کے احکام کے مطابق چل رہے ہو یا نہیں۔ لہذا یہ الْمُصَادَقُ صدر نے امر کا صیغہ ہے (یعنی مقابلہ اور
 موازنہ کرنا۔ اور حسینؓ سے روایت کی گئی ہے۔ اُس نے کہا ”صاد حادث القرآن“ مراد یہ ہے کہ اُس میں نظر کرو اور سفیان
 بن حسینؓ سے مروی ہے۔ اُس نے کہا حسنؓ کی قرأت ”صَادِ الْقُرْآن“ کیا کرتے اور کہتے تھے کہ خدا فرماتا ہے کہ ”غَارِضِ
 الْقُرْآن“ یعنی قرآن کا اپنے عمل سے مقابلہ کرو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ”ص“ ایک دریا کا نام ہے جس پر خدا کا عرش ہے
 اور کہا گیا ہے کہ ”ایک ایسے دریا کا نام ہے جس سے مردوں کو زندہ کیا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کے معنی ہیں
 ”صَادُ مُحَمَّدٌ قُلُوبَ الْعِبَادِ“ (محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بندوں کے دلوں کو صید کر لیا۔) ان سب اقوال کو کرمانی نے بیان
 کیا ہے اور اُس نے قولہ تعالیٰ التَّصَّ کے بارہ میں بیان کیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ... حَمَّ
 کے معنی یہ بتائے ہیں کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ”حَمَّ مَا هُوَ کَاثِنٌ“ ہیں (یعنی جو
 کچھ ہونے والا تھا۔ اُس کا حکم دے دیا گیا) اور قولہ تعالیٰ ”خَمْسَقَ“ کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ کوہ قاف (پہاڑ) ہے اور
 کہا گیا ہے کہ ”ق“ ایک پہاڑ ہے جو کہ زمین کے گرد محیط ہے۔ اس بات کو عبدالرزاقؓ نے مجاہدؓ سے روایت کیا ہے اور یہ
 بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد ہے ”اُقْسِمُ بِقُوَّةِ قَلْبِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ“ (میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب کی
 قوت کی قسم کھاتا ہوں) پھر یہ قول بھی آیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ ”قُضِيَ الْأَمْرُ“ کے آغاز کا حرف ق ہے جو کہ باقی کلمہ پر
 دلالت کرتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”قِفْ یا محمد علی اداء الرِّسَالَةِ وَالْعَمَلِ بِمَا أُمِرْتُ“ (اے محمد
 صلی اللہ علیہ وسلم) تم رسالت کو ادا کرنے پر اٹھو اور جس بات کا تم کو حکم دیا گیا ہے اُس پر عمل کرو) یہ دونوں قول کرمانی
 نے بیان کئے ہیں۔

۱۔ الیاسین بھی اس کی ایک قرأت ہے اور ہندوستان کے مروجہ مصحفوں میں یونہی پڑھا جاتا ہے۔

۲۔ حم یعنی یقینی قسبی۔ حکم دے دیا۔

ن: اس کی بابت ایک قول میں آیا ہے کہ مچھلی (حوت) کو کہتے ہیں۔ طبرائی مرفوع طور پر ابن عباس سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”سب سے پہلے خدا نے جو چیز پیدا کی۔ وہ قلم اور حوت (مچھلی) تھی۔ قلم کو حکم دیا لکھ۔ قلم نے عرض کیا ”کیا لکھوں؟“ ارشاد ہوا ”لکھ جو کچھ ہونے والا ہے روز قیامت تک“۔ پھر ابن عباس نے قرأت کی ”ن وَالْقَلَمِ“ لہذا نون مچھلی ہے اور قلم بھی معروف شے ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ”ن“ سے لوح محفوظ مراد ہے۔ اس بات کو ابن جریر نے مرسل بن قرۃ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ ”ن“ سے دوات مراد ہے۔ اس کی روایت بھی ابن جریر نے حسن اور قتادہ سے کی ہے۔ ابن قتیبہ اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ اس کے متعلق ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ ”ن“ سے مراد (روشنائی) ہے۔ اور کرمانی حافظ کا قول یوں نقل کرتا ہے کہ ن قلم ہی کو کہتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک نام ہے۔ اس بات کو ابن عساکر نے اپنی کتاب المہبات میں ذکر کیا ہے۔ ابن جنی کی کتاب المحتسب میں آیا ہے کہ ابن عباس نے حتم سق کی قرأت بغیر عین کے کی ہے۔ اور وہ کہتا ہے کہ سین سے ہر ایک وہ فرقہ مراد ہے جو کہ ہوگا ورق سے ہر ایک وہ جماعت جو ہوگی۔ ابن جنی کہتا ہے کہ ”اس قرأت میں اس بات کی دلیل نکلتی ہے کہ فواتح سورتوں کے مابین فواصل (فصل کرنے والے الفاظ یا آیتیں) ہیں اور اگر کہیں یہ خدا تعالیٰ کے اسماء ہوتے تو ان میں سے کسی کی تعریف جائز نہ ہوتی کیونکہ اس حالت میں (جب کہ اُن کی تعریف کر دی جائے تو) وہ اعلام نہیں رہ سکتے۔ اس لئے کہ اعلام کو اُن کے اعیان (جمع عین اصلی الفاظ) کے ساتھ ادا کرنا چاہئے۔ اور اُن میں کوئی تحریف کرنی جائز نہیں۔“ لکرمانی اپنی کتاب غریب القرآن میں بیان کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”الْم أَحْسِبَ النَّاسُ“ میں جو استفہام ہے وہ اس جگہ دلالت کرتا ہے کہ حروف (فواتح) میں سورۃ اور اس کے سوا دوسری سورتوں میں بھی اپنے مابعد سے منقطع (الگ تھلگ) ہیں۔

خاتمہ: بعض علماء نے اس موقع پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ”آیا محکم کو متشابہ پر کوئی فضیلت بھی ہے یا نہیں؟ کیونکہ اگر تم یہ کہو کہ محکم کو متشابہ پر کوئی برتری نہیں تو یہ بات انجماع کے خلاف ہے۔ اور یہ پہلی بات یعنی محکم کے متشابہ پر افضل ہونے کو مانو تو اس طرح تمہاری وہ اصل ٹوٹ جائے گی جو کہ تم نے خدا تعالیٰ کے تمام کلام کے مساوی اور یکساں ہونے اور اُس کے حکمت کے ساتھ نازل ہونے کی بابت قائم کی ہے؟“۔ اس سوال کا جواب ابو عبد اللہ مکر یا ذی نے یوں دیا ہے کہ ”محکم من وجہ متشابہ کے مانند ہے اور من وجہ اس کے خلاف بھی۔ (اور چونکہ عام و خاص من وجہ میں دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے) لہذا جب تک واضح کی حکمت معلوم نہ کر لی جائے اور یہ تصور نہ کر لیا جائے کہ واضح نتیجہ امر کو مختار نہیں مان سکتا۔ اُس وقت تک یہ بات ممکن نہ ہوگی کہ ان دونوں کے ساتھ استدلال کیا جاسکے اور اس باب میں یہ دونوں باہم جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کے اختلاف کی صورت یہ ہے کہ محکم از روئے وضع لغت کے ایک سے زائد وجہ کا متحمل نہیں ہوتا۔ لہذا جو شخص اُس کو سنے گا ممکن ہے کہ وہ فی الحال (اُسی وقت) اُس کے ساتھ استدلال کر سکے۔ مگر متشابہ میں کئی وجوہ کا احتمال نکلنے کے باعث غور و تامل کی حاجت ہوگی تاکہ اُسے مطابق وجہ پر حمل کیا جاسکے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ محکم اصل ہے۔ اور اصل کا درجہ اسبق ہوتا ہے اور نیز محکم کا علم تفصیلی اور متشابہ کا علم اجمالی ہوتا ہے اس لئے بھی محکم کو متشابہ کے ساتھ اتفاق کرتے نہ بن آئے گی۔

بعض علماء نے کہا ہے ”اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ خدا کی طرف سے اپنے بندوں کے لئے بیان (شرایع) اور ہدایت کا ارادہ ہونے کے باوجود اس بات میں کیا حکمت تھی کہ متشابہ آیتیں نازل کی گئیں جن سے بیان اور ہدایت کا پورا فائدہ نہیں حاصل ہوتا؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے ”اگر متشابہ اس قسم کا ہے کہ اس کا علم ممکن ہے تو اس کے بہت سے فائدے ہیں۔ مجملہ اُن کے ایک فائدہ یہ ہے کہ یہ علماء کو ایسے غور کرنے پر آمادہ بنانے کا موجب ہے۔ جس سے قرآن شریف کی مخفی باتوں کا علم حاصل ہوتا اور اس کی بازیکیوں کی کرید کرنے کا شوق پیدا ہوا کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ دقائق قرآن شریف معرفت کی جانب ہمتوں کا مائل ہونا بہت بڑا قرب و ثواب ہے۔ دوسرا نفع یہ ہے کہ اس قسم کے متشابہ سے انسانوں کا فہم میں باہم کم و بیش ہونا اور اُن کے درجوں کا تفاوت عیاں ہوتا ہے ورنہ اگر تمام قرآن شریف اسی طرح کا محکم ہی ہوتا جس میں تاویل اور غور کی حاجت نہ پڑتی تو اس کے سمجھنے کے بارہ میں تمام خلق کا درجہ ایکساں اور مساوی ہو جاتا اور عالم کی بزرگی غیر عالم پر ظاہر نہ ہو سکتی۔ اگر متشابہ اس قسم کا ہے جس کا علم حاصل ہونا ممکن ہی نہیں تو وہ بھی فوائد سے خالی نہیں۔ از انجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ساتھ بندوں کی آزمائش کی گئی ہے تاکہ وہ ان کی حد پر آ کر ٹھہر رہیں۔ اُن کے بارہ میں توقف کریں ان کا علم خدا تعالیٰ کے سپرد کر کے اپنے مقصود فہم کا اعتراف کرتے ہوئے احکام الہی کو تسلیم کر لیں اور تلاوت کی جہت سے اُن کی قرأت ویسی ہی عبادت شمار کریں جیسی کہ منسوخ کی تلاوت داخل عبادت ہے گو اس کا حکم نافذ نہیں۔ یعنی اُن آیات کے مفہوم پر عمل جائز نہیں ہے۔ پھر ایک اور فائدہ یہ ہے کہ ایسے متشابہات کے ذریعہ سے خداوند کریم نے بندوں پر قرآن شریف کے منزل من اللہ ہونے کی حجت قائم فرمائی ہے۔ ورنہ کیا وجہ ہو سکتی تھی کہ اہل عرب باوجود اپنے دعویٰ فصاحت و بلاغت کے اور باوجود اس کے کہ وہ اپنی زبان کو نہایت عمدہ طور پر سمجھتے تھے۔ اس طرح کے متشابہات پر واقف ہونے سے عاجز رہے حالانکہ قرآن شریف عرب کی زبان میں نازل ہوا تھا۔ پس انہیں یقین آ گیا کہ یہ تاثیر کلام الہی کے سوا کسی اور کلام کی نہیں ہو سکتی جو اُن کو اس کی سمجھ سے عاجز بنا دے۔

امام فخر الدین کا قول ہے ”وہ شخص ملحد ہے جو کہ قرآن شریف پر اس وجہ سے طعن کرتا ہو کہ اس میں متشابہ آیتیں شامل ہیں۔ اور یہ اعتراض کرتا ہو کہ ”تم لوگ قیام قیامت تک مخلوق کے لئے اسی قرآن شریف کی پیروی پر مکلف ہونے کے لئے قائل ہو مگر اسی کے ساتھ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن شریف کو سمجھوں نے ایک تماشا بنا رکھا ہے۔ اور ہر ایک مذہب کا شخص اسی کے ساتھ تمسک کر کے اپنے مذہب کا صحیح ہونا ثابت کرتا ہے۔ جبری کو جبر کی آیتوں سے تمسک کیا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا“ اور قدری کہتا ہے کہ یہ کافروں کا مذہب ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ خداوند سبحانہ و تعالیٰ نے اُن کی اس حالت کی حکایت ان ہی کی زبانی اور اُن کی مذمت کرنے کے موقع پر کی ہے۔ جیسا کہ وہ اپنے قول ”وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ“ میں کفار کا مقولہ نقل فرماتا اور دوسرے موقع پر اُن کے قول کی یوں حکایت کرتا ہے کہ ”وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ“ پھر رویت (دیدار) خداوندی کا منکر قولہ تعالیٰ ”لَا تُذِرُكُمُ الْآبُصَارُ“ سے تمسک کرتا ہے۔ اور خدا تعالیٰ کے لئے جہت کا ثابت کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ ”يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ“ اور ”الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى“ کے ساتھ اپنے عقیدہ کی دلیل لاتا ہے اور نفی کرنے والا شخص قولہ تعالیٰ

”لیس کَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ کو اپنا متمسک قرار دیتا ہے۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک شخص اپنے مذہب کے موافق آیتوں کو محکم اور مخالف آیات کو متشابہ بناتا ہے اور حال یہ ہے کہ اُس نے بعض آیتوں کو چند دوسری آیتوں پر ترجیح دینے کے لئے خفی ترجیس اور ضعیف وجوہ ہی کو اپنا زبردست آلہ بنایا ہے۔ لہذا ایک حکیم کے لئے یہ بات کیونکر لائق ہو سکتی ہے کہ وہ ایسی کتاب کو جس کی طرف قیامت تک ہر ایک دین کے معاملہ میں رجوع لانا ضروری اور فرض ہو۔ اس طرح کی (مختلف فیہ) کتاب بنائے؟“ اس اعتراض کا جواب یوں دیا جائے گا کہ ”علماء نے قرآن شریف میں متشابہات کے آنے کے بہت سے فوائد ذکر کئے ہیں۔

از انجملہ ایک فائدہ یہ ہے کہ ”متشابہات کا وارد کرنا معنی مراد کی یہ تک پہنچنے میں مزید مشقت کرنے کا موجب ہے اور جتنی مشقت زیادہ ہوتا ہے، ثواب بھی زیادہ ملے گا۔ اور یہ فائدہ بھی ہے کہ اگر سارا قرآن شریف محکم ہی ہوتا تو وہ بجز اس کے کہ ایک ہی مذہب کے مطابق ہو۔ مختلف مذاہب کی کوئی تائید نہیں کر سکتا تھا بلکہ وہ صراحتاً اُس ایک مذہب کے ماسوا تمام مذاہب کو باطل ٹھہراتا۔ اور یہ بات ایسی تھی جو کہ اور مذہب والوں کو قرآن شریف کے دیکھنے اُسے قبول کرنے اور اس پر غور کر کے اُس سے نفع اٹھانے سے نفرت دلاتی۔ لہذا جب کہ قرآن شریف محکم اور متشابہ دونوں قسم کی آیتوں پر شامل ہے تو اب ہر ایک مذہب کے آدمی کو اس میں کوئی اپنے عقیدہ کی تائید اور طرف داری کرنے والی بات مل جانے کی طمع ہوگی اور جملہ اہل مذاہب اُس کو دیکھیں گے اور نہ صرف دیکھیں گے بلکہ بہت بہت غور کے ساتھ اُس کے معانی اور مطالب سمجھنے کی سعی کریں گے۔ پھر جس وقت وہ فہم قرآن شریف کی جدوجہد میں ذرا بھی مبالغہ کریں گے تو محکم آیتیں متشابہ آیتوں کی تفسیر بن کر اُن کو تمام مطالب بخوبی بتا دیں گی اور اس طریقہ پر ایک گرفتار باطل شخص کو لغویت کے پھندے سے نکال کر منزل حق پر پہنچ جانا نصیب ہو جائے گا اور از انجملہ ایک یہ بھی فائدہ ہے کہ قرآن شریف میں متشابہ آیتوں کے وجود ہی سے اُس کی تاویل کے طریقوں کا علم اور بعض آیت کے بعض دوسری آیت پر ترجیح دینے کا اصول معلوم کرنے کی حاجت پڑتی ہے اور اس بات کو معلوم کرنا زباندانی، نحو معانی، بیان اور اصول فقہ وغیرہ بہت سے علوم کے حاصل کرنے پر موقوف ہے۔ لہذا اگر قرآن شریف کی متشابہ آیتیں نہ ہوتیں تو ان بہت سے علوم کے حاصل کرنے کی کیا حاجت پڑتی؟ یہ متشابہات کی برکت ہے جس سے لوگ ان علوم کو سیکھتے اور ایسے فوائد حاصل کرتے ہیں۔ پھر منجملہ اُن فوائد کے یہ بھی ایک نفع ہے کہ قرآن شریف عام اور خاص ہر طبقہ کے لوگوں کو دعوت حق دینے پر شامل ہے۔ اور عام لوگوں کی طبیعتیں اکثر معاملوں میں حقیقتوں کا ادراک کرنے سے دور بھاگتی ہیں۔ لہذا عوام میں سے جو شخص پہلے ہی پہل کسی ایسے موجود کا ثابت ہونا سنتا جو کہ نہ جسم ہے اور نہ متحیر اور نہ مشار الیہ ہے تو وہ شخص یہی گمان کرتا کہ یہ کوئی وجود نہیں بلکہ عدم اور نفی ہے۔ اس خیال سے وہ تعطیل (انکار باری تعالیٰ کے عقیدہ) میں مبتلا ہو جاتا۔ لہذا مناسب تر یہی بات تھی کہ بندوں کو ایسے الفاظ کے ساتھ مخاطب بنایا جائے جو ان کے اوہام اور خیالات کے مناسب حال بعض امور پر دلالت کرتے ہوں۔ اسی کے ساتھ اس خطاب میں ایسی باتوں کو بھی مخلوط کیا گیا ہو جو کہ صریح حق بات پر دلالت کرتی ہیں۔ پس قسم اول جس کے ساتھ پہلے ہی مرتبہ بندوں کو مخاطب بنایا جائے وہ منجملہ متشابہ کے ہوگی۔ دوسری قسم کا خطاب جو کہ آخر میں اُن پر خطاب کو بالکل گھول دے وہ محکمات میں شمار ہوگا۔

چوالیسویں نوع

قرآن شریف کے مقدم اور موخر مقامات

قرآن شریف کی جن آیتوں میں کلام کی تقدیم و تاخیر ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔ قسم اول وہ جس کے معنی میں بحسب ظاہر اشکال واقع ہوتا ہے اور جب کہ یہ بات جان لی جائے کہ وہ تقدیم و تاخیر کے باب سے ہیں۔ تو ان کے معنی واضح ہو جاتے ہیں۔ یہ قسم اس بات کے قابل ہے کہ اس کے باب میں ایک مستقل اور جدا گانہ کتاب تصنیف کی جائے۔ اور سلف نے بھی کچھ آیتوں میں اس بات سے تعرض کیا ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا وَلَدُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ قتادہؓ نے کہا یہ آیت تقدیم کلام کی قسم سے ہے (ورنہ خداوند کریم) فرماتا ہے ”لَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا وَلَدُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْآخِرَةِ“ (یعنی اے پیغمبر تم کو دنیاوی زندگی میں کفار کی دولت اور ان کی اولاد پسند نہ آئے اس لئے کہ اللہ پاک اسی کے ذریعہ سے ان کو آخرت میں عذاب دینے کا ارادہ رکھتا ہے یعنی منافق لوگ دنیا میں چین اڑا کر خدا کی طرف سے غافل ہیں اور آخرت میں اس کی سزا پائیں گے) اور قتادہؓ ہی سے قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى“ کے بارہ میں بھی تقدیم و تاخیر کلام کا ہونا روایت کیا ہے۔ قتادہؓ نے کہا ”خداوند کریم فرماتا ہے ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا“ (یعنی اگر ایک کلمہ اور میعاد مقررہ منجانب اللہ نہ ہوتی تو ضرور تھا کہ ان کو) کفار کو) عذاب چٹ جاتا) اور اسی راوی نے مجاہد سے قولہ تعالیٰ ”انزَلْنَا عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيمًا“ کے بارہ میں یہ قول روایت کیا ہے کہ اس نے کہا ”یہ بھی تقدیم و تاخیر کے باب سے ہے اصل عبارت کی تقدیر ”انزَلْنَا عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ قِيمًا وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا“ ہونی چاہئے۔ اور قتادہؓ نے قولہ تعالیٰ ”إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ“ کے بارہ میں بھی تقدیم و تاخیر کے باب سے ہونے کا ذکر کیا۔ اور تقدیر عبارت ”رَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُتَوَفِّيكَ“ بیان کی ہے۔ عکرمہؓ قولہ تعالیٰ ”لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ“ کو اسی قبیل سے قرار دے کر اس کی تقدیر ”لَهُمْ يَوْمَ الْحِسَابِ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا“ بیان کرتا ہے۔ ابن جریرؓ نے قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَا تَبْعَثُ الشَّيْطَانُ إِلَّا قَلِيلًا“ کے بارہ میں ابن زید کا قول نقل کیا ہے کہ اس نے کہا ”یہ آیت مقدم و موخر ہے۔ اس کی اصل عبارت یوں ہونی چاہئے ”اداعوا ابہ إلا قلیلاً منهم ولو لا فضل اللہ علیکم ورحمته لم ینج قلیل ولا کثیر“ پھر یہی راوی قولہ تعالیٰ ”فَقَالُوا آتِنَا اللَّهُ جَهَنَّمَ“ کے بارہ میں ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”اُن لوگوں (بنی اسرائیل) نے جبکہ اللہ پاک کو دیکھا تھا تو دیکھا ہی تھا مگر انہوں نے باءِ واز بلند کہا ”آتِنَا اللَّهُ“ کہا تھا۔ ابن عباسؓ نے کہا ”یہ مقدم و موخر (کلام) ہے۔“ ابن جریرؓ (راوی) کہتا ہے۔ ابن عباسؓ کی مراد یہ ہے کہ بنی اسرائیل نے دیدار الہی کا سوال بلند آواز سے (غل مجا کر) کیا تھا۔ قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّأْتُمْ فِيهَا“ بھی اسی قبیل سے ہے۔ بغویؒ نے کہا

ہے کہ ”اگرچہ یہ آیت تلاوت میں موخر ہے لیکن یہی قصہ کی ابتداء ہے اور واحدی کہتا ہے کہ ”قاتل کے بارہ میں جو اختلاف تھا وہ گائے کو ذبح کرنے سے قبل تھا مگر اس اختلاف کا حال کلام میں اس لئے موخر کیا گیا کہ اللہ جل شانہ نے پہلے فرمادیا ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ“ اور اس سے مخاطب لوگوں کو معلوم ہو گیا تھا کہ گائے صرف اس واسطے ذبح کی جائے گی۔ تا کہ اس قاتل پر وائت کرے جس کی ذات ان لوگوں سے مخفی ہے۔ پھر جبکہ اس بات کا علم ان کے نفوس میں قرار پذیر ہو گیا تو خداوند کریم نے اس کے بعد ہی فرمایا ”وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا. فَسَأَلْتُمْ مُوسَى فَقَالَ ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً“ (اور جبکہ تم نے ایک جان کو مار ڈالا تھا اور پھر اس کے قتل کے جرم میں ایک دوسرے پر الزام دھرنے لگے تھے۔ ازاں بعد تم نے موسیٰ سے اس بارہ میں دریافت کیا تو اس نے کہا ”بے شک اللہ تعالیٰ تم کو حکم دیتا ہے کہ تم ایک گائے ذبح کرو“ اور اسی قبیل سے ہی قولہ تعالیٰ ”أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ“ کہ اس کی اصل ”هَوَاهُ إِلَهَهُ“ (جس شخص نے اپنی نفسانی خواہش ہی کو اپنا معبود بنایا ہے) ہے۔ اس لئے کہ جو شخص اپنے معبود ہی کو اپنی دلی خواہش بنائے وہ کبھی قابل مذمت نہیں ہو سکتا۔ مگر اس آیت میں مفعول دوم آلہہ مقدم کر دیا گیا۔ کیونکہ اس کے ساتھ خاص توجہ دلائی مقصود تھی اور قولہ تعالیٰ ”أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ“ میں اگر اخوی کی تفسیر اخضر (سبز فام) کی جائے اور اسے المرعی کی صفت قرار دیا جائے۔ تو یہ آیت بھی مقدم و موخر کے باب سے ہوگی۔ یعنی اس کی اصل عبارت ”أَخْرَجَهُ أَحْوَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً“ (خدا نے سبزہ کو ہرا بھرا نکالا اور پھر اس کو کوڑا کر دیا)۔ اخوی کو جو مرعی کی صفت ہے رعایت فاصلہ (آیت کا آخر) کے لئے موخر کیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”غَرَابِيبُ سُودَ“ اس کی اصل ”سُودَ غَرَابِيبَ“ ہے کیونکہ ”غریب“ کے معنی سیاہ فام ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَضْجَكْتُ فَبْشَرْنَاهَا“ دراصل ”فَبْشَرْنَاهَا فَضْجَكْتُ“ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ خَمَثُ بِهِ وَهْمٌ بَهَا لَوْلَا أَنْ رَأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ“ یعنی ”لھم بھا“ (وہ اس پر ضرور مائل ہو جاتا) اور اس اعتبار پر ھم (مائل ہونے) کو یوسف سے نفی کیا گیا ہے۔

اور دوسری قسم کی آیتیں وہ ہیں۔ جن کے معنی میں بسبب ظاہر کوئی اشکال نہیں پڑتا۔ مگر ان میں تقدیم و تاخیر کلام موجود ہے۔ علامہ شمس الدین بن الصانع نے اس قسم کی آیتوں کے بیان میں اپنی کتاب المقدمہ فی سرالفاظ المقدمۃ تالیف کی ہے جس میں وہ بیان کرتا ہے ”تقدیم و تاخیر کے بارہ میں جو حکمت مشہور و معروف مانی جاتی ہے۔ وہ اہتمام (توجہ اور خیال کرنے) کا اظہار ہے۔ جیسا کہ سیبویہ نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے کہ ”گویا کہ اہل زبان اس کو کلام میں مقدم کر دیتے ہیں جس کا بیان ضروری ہوتا ہے“۔ اور پھر سیبویہ نے اپنے اس قول کو زیادہ واضح کرنے کا ارادہ بھی کیا ہے۔ یہ بھی اس نے کہا ہے کہ یہ حکمت تو اجمالی ہے ورنہ یوں کلام کو مقدم کرنے کے اسباب کی تفصیل اور اس کے اسرار کی تلاش کرنے سے خود میں نے کتاب عزیز (قرآن) میں اس کی دس انواع پائی ہیں اور وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) تبرک۔ (برکت حاصل کرنے کی نیت سے) مثلاً شاندار امور میں خدا تعالیٰ کے نام کو مقدم کرنا۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں: قولہ تعالیٰ ”شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ. وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ“۔

(۲) تعظیم۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ. إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ. وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ

(۳) تشریف۔ اس کی مثال نہ کو مادہ پر مقدم کرنا ہے۔ جیسے ”إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ.....“ میں ہے آزاد کو غلام پر مقدم کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ“ میں ہے۔ زندہ کو مردہ پر مقدم بنانا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ.....“ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ“ میں بھی۔ گھوڑے کو دوسری سواری کے جانوروں پر مقدم کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لَسْرُكِبُوهَا“ سماعت کو بصارت پر مقدم بنانا اس کی نظیر ہے۔ قولہ تعالیٰ ”إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ“ اور قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اخِذَ اللَّهِ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ“ ابن عطیہ نے نقاش کی نسبت ذکر کیا ہے کہ اُس نے اسی آیت کے ذریعہ سے سمع کو بصر پر فضیلت دینے میں استدلال کیا تھا اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ کی صفت میں سميع بصير سمع کی تقدیم کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ایسی تشریف کے ساتھ خداوند کریم نے اپنے قول ”وَإِذَا أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ.....“ میں اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نوح اور ان کے ساتھ والے انبیاء علیہم السلام پر مقدم رکھا ہے اور اپنے قول ”مَنْ رُسُولٌ وَلَا نَبِيٍّ“ میں رسول کو۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ“ میں مہاجرین کو مقدم کیا ہے قرآن میں جس جگہ بھی انس اور جن کا ایک ساتھ ذکر آیا ہے وہاں انس کو تقدیم دی ہے۔ سورۃ النساء کی آیت میں پہلے نبیوں کا ذکر کیا ہے ان کے بعد صدیقین کا پھر شہیدوں کا اور ان کے بعد صالحین کا ذکر فرمایا ہے۔ اسماعیل کو اسحاق پر مقدم بنایا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اسماعیل کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان کی اولاد ہونے۔ اور اسحاق سے نمر میں زیادہ ہونے کا شرف حاصل تھا۔ موسیٰ کو ہارون پر مقدم بنایا کیونکہ موسیٰ کو اپنے ساتھ کلام کرنے کا شرف بخشا تھا اور سورۃ طہ میں ہارون کا ذکر موسیٰ پر فاصلہ (آیت) کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ جبریل کو سورۃ البقرہ کی آیت میں میکائیل پر مقدم بنایا جس کی وجہ یہ ہے کہ جبریل میکائیل سے افضل ہیں اور اپنے قول ”مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ“ يَسْبَحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَوَاتٍ“ میں ذوی العقول کو غیر ذوی العقول پر مقدم کیا۔ اور یہ بات کہ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول ”تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنْفُسُهُمْ“ میں انعام کا ذکر انسانوں سے پہلے کیوں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں زرع (کھیتی) کا ذکر انعام (چوپایوں) کے مقدم ہونے کے لئے مناسب تھا۔ بخلاف سورۃ عبس کی آیت کے کہ اس میں پہلے ”فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ“ آچکا ہے۔ اور اس کی مناسبت سے لکم کا مقدم کرنا بہتر تھا اور مومنین کو ہر جگہ کفار پر مقدم رکھا ہے۔ اصحاب الیمین کو اصحاب الشمال پر مقدم بنایا ہے آسمان کو زمین پر سورج کو چاند پر ہر جگہ ایک مقام کے اور ہر جگہ مقدم رکھا ہے۔ اور وہ ایک جگہ قولہ تعالیٰ ”خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا“ ہے کہ اس کی نسبت رعایت فاصلہ کی وجہ پیش کی گئی ہیا اور ایک قول میں یہ آیا ہے کہ اہل آسمان جن کی طرف فیہن کی نمیر عائد ہوتی ہے وہی چاند سے زیادہ نفع اٹھاتے ہیں۔ اس لئے چاند کا ذکر پہلے کیا کیونکہ چاند کی روشنی زیادہ تر آسمان والوں ہی کے لئے ضو بہم پہنچاتی ہے غیب کو شہادت سے پہلے ذکر کیا۔ جس کی مثال قولہ تعالیٰ ”عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ“ ہے کیونکہ غیب کا علم اشرف ہے اور یہ بات کہ پھر ”يَعْلَمُ السِّرَّ وَالْخَفَىٰ“ میں اخفاء کی تاخیر کیوں ہوئی؟ اس کا

جواب یہ ہے کہ یہاں رعایت فاصلہ کے لحاظ سے ایسا کیا گیا۔

(۴) مناسبت اور یہ یا تو سیاق کلام کے لئے مقدم کی مناسبت ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ“ میں ہے کیونکہ اونٹوں کے ذریعہ سے خوشنمائی کا حاصل ہونا اگرچہ سراح اور راحت کی دونوں حالتوں میں ثابت ہے مگر اس میں شک نہیں کہ وہ خوشنمائی اونٹوں کی راحت کی حالت میں جو کہ اُن کے بوقت شام چراگاہ سے واپس آنے کی حالت ہے زیادہ قابل فخر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ وہ شکم سیر ہونے کی وجہ سے فربہ نظر آتے ہیں۔ (اُن کی کھوکھیں بھری ہوتی ہیں) اور سراح کی حالت یعنی جبکہ وہ صبح سویرے چرائی کے واسطے چھوڑے جاتے ہیں اُس وقت اُن کا حسن و جمال دوسری حالت سے کم درجہ پر ہوتا ہے۔ یوں کہ وہ خماس ہوتے ہیں یعنی خالی پیٹ ہونے کے باعث اُن کی کھوکھوں میں گڑھے پڑے ہوتے ہیں۔ اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ ”وَالسَّيِّئِينَ إِذَا انْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا“ بھی ہے کہ اس میں اسراف (فضول خرچی) کی نفی مقدم کی گئی کیونکہ فضول خرچی مصارف ہی میں ہوتی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا“ میں خوف کا ذکر پہلے کیا کیونکہ بجلیاں پہلی چمک ہونے کے ساتھ ہی گرا کرتی ہیں اور پانی بہت مرتبہ پے در پے چمک ہونے کے بعد برستا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ“ میں ماں (یعنی بی بی مریم) کا ذکر اُن کے بیٹے (عیسیٰ) سے پہلے کیا۔ کیونکہ سیاق کلام میں انہی کا ذکر آ رہا تھا اور پہلے خدا تعالیٰ فرما چکا تھا کہ ”وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا“ لہذا مناسبت موقع کے لحاظ سے ماں کا ذکر ہی مقدم ہوا اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً“ میں بیٹے کا ذکر پہلے آیا تھا۔ کیونکہ اس آیت سے قبل کی آیت میں موسیٰ کا ذکر ہو چکنا یہاں پر ابن مریم (عیسیٰ) کے ذکر کو مناسب اور خوشنما قرار دیتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا“ میں اگرچہ علم کا مرتبہ حکم پر سابق ہے تاہم حکم کو پہلے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہوتی کہ قبل کی آیت ”إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ“ میں سیاق کلام حکم ہی کے مناسب حال تھا۔ اور کسی ایسے لفظ کی مرعی ہوگی جو خود ہی تقدم اور تاخر کے باب سے ہے (یعنی انہی معنوں میں آتا ہے) جیسے قولہ تعالیٰ ”الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ“۔ ”وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ“۔ ”لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْقُدَ أَوْ يُتَأَخَّرَ“۔ ”بِمَا قَدَّمُوا وَآخَرُ“۔ ”ثُلَّةٌ مِنَ الْأَوَّلِينَ وَثُلَّةٌ مِنَ الْآخِرِينَ“۔ ”لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ“۔ ”وَلَهُ الْحُكْمُ فِي الْأُولَى وَالْآخِرَةِ“ اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ ”فَلِلَّهِ الْآخِرَةُ وَالْأُولَى“ اور ”جَمَعْنَاكُمْ وَالْأَوَّلِينَ“ میں موخر کی تقدیم کیوں ہوتی ہے؟ اس کی وجہ فاصلہ کی رعایت ہے۔

(۵) پہلے ذکر کی جانے والی بات پر۔ ہمت بندھانے اور شوق دلانے کے واسطے تاکہ اُس میں سستی اور سہل انگاری نہ ہونے پائے۔ اس کی مثال دین (قرض) پر وصیت کو مقدم بنانا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ ذَيْنَ“ کہ یہاں وصیت کا ذکر باوجود اس بات کے کہ قرض کا ادا کرنا شرعاً اس پر مقدم ہونا چاہئے۔ محض اسے برا بیچتہ کرنے کے لئے پہلے کیا تاکہ لوگوں سے تعمیل و وصیت میں سستی نہ ہونے پائے۔

(۶) سبققت۔ اور یہ یا تو ایجاد کے اعتبار سے زمانہ میں ہوگی۔ جیسے لیل کا نہار پر ظلمات کا نور پر آدم کا نوح پر نوح کا ابراہیم پر ابراہیم کا موسیٰ پر موسیٰ کا عیسیٰ پر داؤد کا سلیمان پر اور قولہ تعالیٰ ”اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ“ میں ملائکہ کا تقدم ناس پر عباد کا تقدم شہود پر اور قولہ تعالیٰ ”قُلْ لَا زُجْجَكَ وَبَنَاتِكَ“ میں ازواج کا تقدم ذریعہ پر

ہے۔ اور تورہ تعالیٰ "لَا تَأْخُذْهُ سَنَةٌ وَلَا نَوْمٌ" میں سنہ (چھکی) کو نوم (نیند) پر مقدم کیا گیا ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں زمانہ سبقت پائی جاتی ہے۔ یا وہ سبقت نازل کئے جانے کے لحاظ سے ہوگی۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ "صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ" وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلِ هَذِهِ لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ" میں ہے۔ یا وہ سبقت وجوب اور تکلیف کے اعتبار سے ہوگی جیسے کہ قولہ تعالیٰ "ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا"۔ "فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ"۔ "وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ" اور "إِنَّ الصَّامِ وَالْمُرُوَّةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ" میں ہے کہ اس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ہم بھی اسی چیز کو شروع کرتے ہیں جس کا بیان خداوند کریم نے پہلے آغاز کیا ہے اور یا وہ سبقت بالذات ہوگی جیسے قولہ تعالیٰ "مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ"۔ "مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ أَرْبَعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ" میں ہے۔ اور اسی طرح تمام اعداد کی حالت ہے کہ ان کا ہر ایک مرتبہ اپنے مافوق پر بالذات مقدم ہے۔ اور یہ بات کہ پھر قولہ تعالیٰ "أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خَمْسَةٍ" میں اس کے خلاف کیوں آیا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں جماعت اور نیک کام کے لئے جمع ہونے پر برا بیچتہ کرنے کے واسطے ایسا ہوا۔

(۷) سببیت۔ مثلاً عزیز کا تقدم حکیم پر اس واسطے کہ باری تعالیٰ کی غرت پہلے ہے اور حکمت اُس کے بعد۔ اور علیم کو حکیم پر مقام بنانے کا سبب یہ ہے کہ احکام (مستحکم کرنا) اور اتقان (درست بنانا) کا ظہور علم ہی سے ہوتا ہے۔ سورۃ الانعام میں حکیم کے علم پر مقدم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مقام حکموں کی تشریح کا ہے اور سورۃ الفاتحہ میں عبادت کو استعانت پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ عبادت ہی مدد ملنے کا وسیلہ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ" میں توبہ کرنے والوں کو طہارت رکھنے والوں پر اس سبب سے مقدم کیا ہے کہ توبہ ہی طہارت کا سبب ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "لِكُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ" میں افک (تہمت تراشنا) کو اثم (گناہ) کا سبب ہونے کے باعث مقدم کیا۔ "يَغْضُضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ" میں غض بصر (بچی نگاہ رکھنے) کا پہلے حکم دیا گیا۔ کیونکہ نگاہ ہی بدی کی طرف جانے کا سبب بنتی ہے۔

(۸) کثرت۔ قولہ تعالیٰ "فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ" کفار کی تعداد زیادہ ہونے کی وجہ سے "فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ" اس آیت میں ظالم کا پہلے ذکر کیا کیونکہ کثرت انہی کی ہے۔ پھر مقصد کا ذکر کیا اور اُس کے بعد سابق کا اور اسی وجہ سے سابق کو سارقتہ پر مقدم کیا کیونکہ چوری کی کثرت مردوں ہی میں پائی جاتی ہے۔ زانیہ کا ذکر زانی پر مقدم کیا کیونکہ زانیہ عورتوں ہی میں زائد ہوتا ہے۔ رحمت کو عذاب پر قرآن کے بیشتر مواضع میں مقدم کیا ہے اور اسی کی بنیاد پر یہ حدیث قدسی وارد ہوئی ہے کہ "إِنَّ رَحْمَتِي غَلَبَتْ غَضَبِي" (بے شک میری رحمت میرے غضب پر غالب آئی ہے) اور قولہ تعالیٰ "إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عُدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ" کے بارہ میں ابن حجب اپنی امالی میں لکھتا ہے کہ زواج کو اس واسطے مقدم کیا گیا کہ اصل مقصود ان میں دشمنوں کے ہونے کی خبر دینا تھا اور اس بات کا وقوع ازواج میں اولاد کی نسبت سے زائد ہوتا ہے اور پھر طرز بیان معنی مراد کے ادا کرنے کے لئے بھی بہت ہی دل نشین ہے۔ اس لئے ازواج کو مقدم کیا یا قولہ تعالیٰ "إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ" میں اموال کو مقدم بنانے کی علت یہ ہے کہ قریب قریب مال و دولت اور فتنہ و فساد کا ساتھ ہی پایا جاتا ہے۔ چنانچہ خداوند کریم خود ہی فرماتا ہے "إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ"۔

”اَسْتَغْنِي“ (بے شک انسان جب آپ کو تو نگرہ دیکھتا ہے تو وہ سرکش ہو جاتا ہے) اور اولاد فقہ کو لازم لینے میں مال کے مثل ہر گز نہیں ہے۔ اس واسطے مال کی تقدیم اولیٰ تھی۔

(۹) ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَللّٰهُمَّ اَرْجُلَ يَمْشُونَ بِهَا اَمْ لَهِمْ اَيْدٍ يَّطِشُونَ بِهَا“ کہ اس میں اسی ترقی کی غرض سے پہلے ادنیٰ شے کے ساتھ ابتدا کی اس واسطے کہ ید (ہاتھ) رجل (پیر) سے عین (آنکھ) ید سے اور سمع (کان) بصر (آنکھ) سے اشرف (بزرگ تر) ہے اور ابلغ (بہت بلیغ بات) کو موخر کرنا بھی اسی باب سے ہے جس کی مثال میں الرحمن کی تقدیم الرحیم پر اور رؤف کی تقدیم رحیم پر اور رسول کی تقدیم نبی پر قولہ تعالیٰ ”وَكَانَ زَسُوْلًا نَّبِيًّا“ میں پیش کی گئی ہے۔ مگر آخری مثال کی نسبت اور بھی بہت سے نکتے حاصل کئے گئے ہیں جن میں مشہور تر نکتہ رعایت فاضلہ کا ہے اور

(۱۰) اعلیٰ سے ادنیٰ کی جانب ندب (جھک یا لٹک) آنا اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ لَا تَاْخُذْهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَا يَغَاْدِرُ صَغِيْرَةً وَلَا كَبِيْرَةً. لَنْ يُّسْتَنْكِفَ الْمَسِيْحُ اَنْ يَّكُوْنَ عَبْدًا لِلّٰهِ وَلَا الْمَلٰٓئِكَةُ الْمُقَرَّبُوْنَ کو پیش کیا گیا ہے۔ غرضیکہ یہ دس اسباب تو وہ ہیں جن کا ذکر ابن الصانع نے کیا ہے اور دیگر لوگوں نے ان کے علاوہ چند اور اسباب بھی بیان کئے ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک سبب یہ ہے کہ مقدم لفظ قدرت پر زیادہ دلالت کرنے والا اور عجیب تر ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمِنْهُمْ مَنْ يَّمْشِيْ عَلٰی بَطْنِهٖ.....“ اور قولہ تعالیٰ ”وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ وَالْجِبَالِ يُّسَبِّحْنَ وَالطَّيْرُ“ زخشری لکھتا ہے جبال کو الطیر پر اس وجہ سے مقدم کیا کہ داؤد کے لئے پہاڑوں کا مسخر (مطیع) کیا جانا اور پھر پہاڑوں کی تسبیح خوانی ایک بے حد عجیب امر ہے اور قدرت باری تعالیٰ پر بہت زیادہ دلالت کرنے والی بات۔ علاوہ ازیں یہ بات اعجاز میں بھی بہت بڑھی ہوئی ہے کیونکہ پرندوں کی تسبیح خوانی بوجہ اُن کے حیوان ناطق ہونے کے ممکن اور ثابت ہے مگر پہاڑ جماد ہیں اور جمادات کلام بولنا اعلیٰ درجہ کا معجزہ ہے۔ منجملہ انہی اسباب کے ایک سبب فواصل (آیتوں) کی رعایت بھی ہے جس کی مثالیں آگے چل کر بکثرت آئیں گی۔ پھر منجملہ ان اسباب کے اختصاص کے لئے حصر کا فائدہ دینے کی غرض بھی ایک سبب ہے جس کا بیان پچھوئیں نوٹ میں آئے گا۔

فائدہ: کبھی ایک جگہ میں ایک لفظ مقدم کیا جاتا ہے اور دوسرے موضع میں وہی لفظ موخر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اس کا نکتہ یہ تو یہ ہوتا ہے کہ ہر مقام پر جو صورت واقع ہوئی ہے وہ سیاق عبارت کے اقتضاء سے ہے اور اس بات کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا ہے۔ یا یہ ارادہ ہوتا ہے کہ اسی لفظ سے ابتدا کر کے پھر اسی پر خاتمہ بھی کیا جائے جس کی وجہ اس لفظ کی جانب خاص توجہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوْهُ.....“ میں ہے اور یا فصاحت میں نفن کے قصد سے اور کلام کو کئی طرف پر ادا کرنے کے لحاظ سے ایسا ہوا کرتا ہے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”وَادْخُلُوا الْبَابَ وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَقُوْلُوْا حِطَّةٌ وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا“ میں ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”اِنَّا اَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيْهَا هُدًى وَنُوْرٌ“ میں تورات کا ذکر پہلے کیا۔ پھر سورۃ الانعام میں فرمایا ”قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِيْ جَاءَ بِهٖ مُّوسٰى نُوْرًا وَهُدًى لِلنَّاسِ“ کہ ان میں تورات کا ذکر آخر میں کیا گیا ہے۔

پنتالیسویں نوع

عام و خواص قرآن

عام۔ وہ لفظ ہے جو کہ بغیر کسی حصر اور شمار کے اپنے صالح (مناسب) معانی کا استغراق کر لے۔ صیغہ لفظ کل مبتدا ہوتا ہے۔ مثلاً ”کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ“ یا تابع ہوتا ہے جیسے ”فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ“۔ الَّذِي اور الَّتِي ان دونوں کے صیغہ ہائے تشبیہ اور جمع بھی عام ہیں۔ جیسے ”وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا“ کہ اس سے ہر وہ شخص مراد ہے جس سے یہ قول صادر ہو۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعد قولہ تعالیٰ ”أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ“ بھی ایسی ہی تعمیم کے لئے آیا ہے اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ“۔ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ.....“ ”وَاللَّائِي يَنسُنَ مِنَ الْمَحِيضِ.....“ ”وَاللَّائِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوا.....“ ”وَالَّذِينَ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَاذُوهُمَا“

”آئی“ ما اور من یہ الفاظ ہر ایک حالت میں عام ہیں۔ یعنی شرط واقع ہوں یا استفہام اور یا موصول۔ ان کی مثالیں یہ ہیں آیات تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ۔ إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ اور مَنْ يَعْمَلْ سُوءً يُجْزِئِهِ اور جمع مضاف بھی مفید عموم ہے مثلاً ”يُؤْصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ“ اور ایسے ہی معرف بالف و لام بھی۔ مثلاً ”قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ اور ”وَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ“ اور اسم جنس مضاف ہو کر عموم کا قاعدہ دیتا ہے۔ جیسے ”فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ“ کہ اس سے مراد تمام احکام الہی ہیں۔ معرف بالف و لام بھی اسی معنی میں آتا ہے مثلاً ”وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ“ یعنی کل بیع اور ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ“ یعنی کل انسان اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا“۔ (ک) اس کے بعد واقع ہونا) ایسے ہی اسم نکرہ۔ نفی اور نفی کے سیاق میں واقع ہو کر مفید عموم ہو جاتا ہے۔ جیسے ”فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ“۔ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ“۔ ذَالِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ“۔ فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ“ اور سیاق شرط میں بھی نکرہ کا واقع ہونا ا سے مفید عموم بنا دیتا ہے مثلاً ”وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَاجْرَهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ“ اور ایسے ہی سیاق اتمان میں بھی جیسے ”وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا“۔

فصل

عام کی تین قسمیں ہیں: (۱) وہ عام جو کہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے۔ قاضی جلال الدین بقینیؒ کا بیان ہے کہ اس کی مثالی مانا یوں نہایت دشوار ہے کہ کوئی عام لفظ ایسا نہیں پایا جاتا جس میں کہ کچھ نہ کچھ تخصیص کا شائبہ نہ گزرتا ہو۔ مثال کے طور پر قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ“ کو لیا جاتا ہے کیونکہ بے شک غیر مکلف اس عموم کے تحت سے الگ اور خاص ہیں یا قولہ تعالیٰ ”حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْمَةُ“ میں عام حکم مردار کھانے سے ممانعت کا ہے لیکن مجبوری کی حالت اس سے بھی

خاص کر دی گئی ہے اور مچھلی اور نڈی کا حلال ہونا بھی اسی تخصیص کے قسم سے ہیں۔ اور ایسے ہی تحریم رہا (عدم جواز سود) میں جسے عاریتی چیزوں کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں ذکر کیا ہے کہ اس طرح کے عام لفظ کی مثالیں قرآن میں بکثرت ملتی ہیں۔ اور پھر ان کے یہ شہاد بھی پیش کئے ہیں۔ قوله تعالیٰ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا. وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا. اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ. الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ اور اللّٰهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْاَرْضَ قَرَارًا.

میں کہتا ہوں کہ مذکورہ بالا آیتیں جن کو زرکشی نے بیان کیا ہے سب احکام فرعیہ کے علاوہ اور معاملات میں وارد ہوئی ہیں۔ لہذا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے عام کی مثالیں دشوار کے ساتھ ملنے کی بابت علامہ بلقینی کا قول یہ معنی رکھتا ہے کہ فرعی احکام میں اس کی مثال عزیز الوجود ہے اور خود میں نے بہت کچھ غور و فکر کے بعد قرآن کریم کی ایک آیت ایسی تلاش کر لی ہے جو بالکل عام اور اپنے عموم پر باقی ہے۔ اُس میں کچھ بھی خصوصیت نہیں پائی جاتی اور وہ آیت قوله تعالیٰ "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ....." ہے۔

(۲) وہ عام جس سے خصوص مراد ہو۔ اور (۳) عام مخصوص۔

لوگوں نے قسم دوم اور سوم کے عام میں بہت سی امتیازی فرق کی باتیں بیان کی اور قرار دی ہیں۔ منجملہ اُن کے ایک یہ امر ہے کہ ان دونوں قسم کے الفاظ میں سے وہ عام لفظ جس سے خصوص مراد ہوتا ہے اُس کا تمام افراد کے لئے شامل ہونا بھی کسی طرح مراد نہیں لیا جاتا۔ نہ اس جہت سے کہ لفظ اُس کو متناول ہے اور نہ یہ تناول حکم ہی کی جہت سے پایا جاتا ہے بلکہ بات یہ ہے کہ دراصل وہ لفظ بہت سے افراد رکھتا تھا۔ منجملہ اُنہی افراد کے ایک فرد میں اُس کا استعمال ہو گیا۔ اور عام مخصوص کا عموم اور شمول تمام افراد کے لئے مراد ہوتا ہے۔ مگر اس جہت سے کہ یہ شمول لفظ کے اقتضا سے ہوتا ہے نہ کہ معنی کے اعتبار سے۔ دوسری وجہ فرق کی یہ بتائی جاتی ہے کہ پہلا عام اس وجہ سے کہ اُس میں لفظ کو اُس کے اصلی موضوع سے منتقل کیا گیا ہے لہذا وہ قطعاً مجاز ہے۔ بخلاف دوسرے عام یعنی عام مخصوص کے کہ اُس کے بارہ میں کئی مذہب (رائیں) ہیں اور صحیح ترین مذہب اس بارہ میں اُسے حقیقت مانتا ہے۔ شافعی مذہب کے اکثر اور حنفی المذہب والوں میں بھی بہت سے لوگ اس رائے پر جے ہیں اور تمام حنبلی لوگوں کا بھی یہی مذہب ہے۔ پھر امام الحرمین نے تمام فقہاء سے بھی اسی قول کو نقل کیا ہے اور شیخ ابو حامد بیان کرتے ہیں کہ امام شافعی اور ان کے اصحاب کا خیال بھی یہی ہے۔ علامہ سبکی بھی اس رائے کو صحیح قرار دیتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تخصیص کے بعد کسی لفظ کا کچھ باقی معنوں کو متناول بن جانا بجنسہ یہ حیثیت رکھتا ہے کہ جیسے وہ لفظ اُن معانی کو بلا کسی خصوصیت کے بھی شامل تھا۔ پھر اس طرح کا (تناول) (شمول) باتفاق اور تمام لوگوں کے نزدیک حقیقی تناول ہوتا ہے۔ اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ اور بدیں سبب یہ عام مخصوص کا تناول بھی حقیقی تناول ہوگا۔ علاوہ بریں ان قسم دوم اور سوم میں ایک یہ بھی امتیاز پیدا کرنے والا امر ہے کہ پہلی قسم کے عام کا

۱۔ مانگے جانے والی چیزیں۔ جو استعمال کے لئے کسی غیر شخص سے لے لی جاتی ہیں اور پھر اُن کو اشیاء کو اصل مالک کے پاس پہنچا دیتے ہیں۔

قرینہ عقلی ہے اور دوسری قسم کا عام کے قرینہ لفظی۔ اور یہ بات بھی ہے کہ اول کا قرینہ کبھی اُس سے منفک نہیں ہوتا اور دوسرے کا قرینہ بعض اوقات اُس سے الگ بھی ہو جاتا ہے۔ اور یہ کہ اول سے باتفاق واحد کا مراد لیا جانا صحیح ہوتا ہے مگر دوم میں اس کی بابت اختلاف ہے۔

جس عام سے خصوص مراد ہوتا ہے۔ اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ“ حالانکہ اس قول کا کہنے والا ایک ہی شخص نعیم بن مسعود اشجعی یا قبیلہ خزاعہ کا کوئی اعرابی تھا۔ جیسا کہ ابن مردویہ نے ابی رافع کی حدیث سے اس بات کی روایت کی ہے۔ اور تعیم کی وجہ یہ ہوئی کہ اُس نے کہنے والے شخص نے مسلمانوں کو ابو سفیان کے مقابلہ میں جانے سے خوف دلا کر پست ہمت بنانے میں گویا بہت سے لوگوں کی قائم مقامی کی تھی۔ فارسی لکھتا ہے اور جو امر اس خیال کو قوت دیتا ہے کہ یہاں آیت کریمہ میں جمع کے عام صیغہ سے واحد ہی مراد ہے۔ وہ یہ امر ہے کہ اس کے بعد خداوند کریم نے فرمایا ہے: ”إِنَّمَا ذَالِكُمُ الشَّيْطَانُ“ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”ذَالِكُمْ“ کے ساتھ بعینہ واحد ہی کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ ورنہ اس سے جمع مراد ہوتی تو ”إِنَّمَا أُولَئِكُمُ الشَّيْطَانُ“ فرماتا۔ لہذا ذَالِكُمْ اسم اشارہ واحد کا وارد کرنا لفظی اور ظاہری دلالت ہے اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ“ کہ اس میں الناس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی مراد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور انور نے اُم تمام عمدہ باتوں کو اپنی ذات مبارک میں جمع فرمالیا تھا جو کہ انسانوں میں بالانفراد اور متفرق طور سے پائی جاتی تھیں۔ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ بھی اسی قسم کی مثال ہے۔ ابن جریر ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ کے بارہ میں روایت کرتا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ”یہاں ”النَّاسُ“ سے ابراہیمؑ مراد ہیں۔ اور غریب امر یہ ہے کہ سعید بن جبیرؓ نے اس کی قرأت ”مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ کی ہے۔ کتاب احتساب میں اس قرأت کی بابت بیان ہوا ہے کہ ”النَّاسُ“ سے آدم مراد ہیں کیونکہ خدا تعالیٰ نے اُن کے بارہ میں فرمایا ہے ”فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا“ اور نیز قولہ تعالیٰ ”فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمَحْرَابِ“ اسی قسم کے عموم کی مثال ہے۔ اس میں ”مَلَائِكَةُ“ کے لفظ عام سے ایک خاص فرشتہ جبریلؑ مراد ہے جیسا کہ ابن مسعودؓ کی قراءت میں آیا ہے۔

اور عام مخصوص کی مثالیں قرآن میں اس قدر بے حد و نہایت آئی ہیں کہ وہ منسوخ سے بھی بڑھ کر ہیں۔ اس لئے کہ کوئی ایسا عام نہیں پایا جاتا جس کو کسی نہ کسی طرح کی خصوصیت نہ دی گئی ہو بلکہ ضرور ہی اُس کو کچھ خصوصیت حاصل ہوتی ہے۔ اب یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ عام مخصوص کا مخصص یا متصل ہوگا اور یا منفصل مخصص متصل پانچ ہیں اور وہ سب قرآن میں واقع ہوئے ہیں۔

(۱) استثناء مثلاً ”وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ.....“ ”وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا..... إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ“ ”وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“ اور ”كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ“

(۲) وصف۔ جیسے ”وَرَبَّائِكُمُ اللَّاهِبِيُّ فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاهِبِيُّ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ“

(۳) شرط۔ مثلاً ”وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ“

(۴) غایت۔ مثلاً ”قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ“ اور ”وَلَا تَقْرَبُوا هُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ. وَلَا تَخْلَقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ. وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ.....“ اور

(۵) ”بَذَلَ الْبُعْضُ مِنَ الْكُلِّ“ مثلاً ”وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اور **مفصل** وہ دوسری آیت ہے جو کہ کسی دوسرے محل میں واقع ہو یا حدیث یا اجماع اور یا قیاس۔ ان چیزوں میں سے کوئی ایک چیز **مفصل** ہوتی ہے۔ قرآن کے ذریعہ سے جن احکام کی تخصیص کی گئی ہے اس کی مثالوں میں قولہ تعالیٰ ”وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ“ ہے کہ اس کی تخصیص قولہ تعالیٰ ”إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ“ سے کی گئی ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَأُولَاتِ اللَّحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ سے بھی اس عام حکم میں ایک طرح کی تخصیص وارد ہوئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَحُرْمَتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ“ اس میں میتہ سے مری ہوئی مچھلی خاص کر دی گئی۔ چنانچہ اس کے بارہ میں خداوند کریم خود ارشاد فرماتا ہے ”أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغِيَارَةِ“ اور دم (خون) سے خون بستہ کو خاص بنا دیا۔ اور اس کی تصریح اپنے قول ”أَوْ ذَمًا مَسْفُوحًا“ سے کر دی۔ پھر اپنے قول ”وَأَتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا.....“ کی تعلیم کو یہ ارشاد فرما کر خاص بنا دیا کہ ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ“ اور قولہ تعالیٰ ”الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ“ کی تعلیم قولہ تعالیٰ ”فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ“ کے ذریعہ سے مخصوص ہو گئی ہے پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ بَكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ“ کا عام حکم آیت کریمہ ”حُرْمَتُ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ.....“ کے نزول سے مقید اور مخصوص بن گیا۔

تخصیص بالحدیث کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ ”وَاحِلُ الثَّوْبِ الْبَيْعِ“ مگر فاسد بیوع (خرید و فروخت) جو بکثرت ہیں۔ اس عام حکم سے بذریعہ حدیث نبوی خارج کی گئیں اور ان کی تخصیص سنت ہی سے ہوئی ہے۔ خداوند کریم نے ربا (سود) کو حرام فرمایا اور اس سے عرایا کی تخصیص سنت ہی کے وسیلہ سے ہوئی ہے۔ میراث اور تقسیم ترکہ کی آیتوں کا عموم حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل اور مخالف مذہب شخص کو محروم الارث بنا کر مخصوص کر دیا ہے۔ اور تحریم میتہ کی آیت میں سنت ہی نے ٹڈی کو خاص قرار دیا ہے۔ تلاتہ قزوء کی آیت میں سے لونڈی کی تخصیص بھی حدیث نے کی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”مَاءٌ طَهُورًا“ سے مرہ بو اور رنگت بدلے ہوئے پانی کو حدیث نے ہی خارج فرمایا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا.....“ کا حکم ہر ایک چور کے لئے عام تھا۔ مگر سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم سے اس شخص کو عام کر دیا جو کہ چہارم حصہ دینار سے کم قیمت کا مال یا زر نقد چرائے۔

اجماع کے ذریعہ سے تخصیص پیدا ہونے کی مثال ”رقيق“ (غلام زر خرید) کو آیت میراث کے حکم سے خارج بتایا جاتا ہے لہذا وہ غلام کبھی وارث ہو ہی نہیں سکتا۔ اس بات پر تمام اماموں اور عالموں کا اجماع ہے اور کئی نے اس بات کو

واضح طور پر بیان کیا ہے۔

اور قیاس کے اعتماد پر عام حکم میں خصوصیت پیدا کئے جانے کی مثال آیت زنا رہے کہ اس میں سے غلام زر خرید کو بالکل الگ کر دیا ہے اور یہ کارروائی اسی منصوص حکم کی بنیاد پر ہوتی ہے جو کہ لونڈیوں کی بابت منصوص ہوا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے "فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ" اور یہی آیت کا ٹکڑا آیت کے عام حکم کی تخصیص کرتا ہے۔ اور اس بات کو علامہ مکی نے بھی ذکر کیا ہے۔

فصل

قرآن شریف میں بعض خاص احکام اس طرح کے ہیں جو سنت نبوی کے عموم کی تخصیص کرتے ہیں لیکن اس کی مثالیں کم یاب ہیں۔ مجملہ اس کی مثالوں کے ایک قولہ تعالیٰ "حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ" ہے کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "أَمُرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" کے عموم کی تخصیص کر دی ہے اور قولہ تعالیٰ "حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس ممانعت کے عموم کو خاص بناتا ہے جو کہ اپنے فرائض کو خارج بنا کر مکروہ وقتوں میں نماز ادا کرنے کے بارہ میں کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَمَنْ أَضَاوَاهُهَا وَأَوْبَارُهَا....." سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "مَا أَبْنَى مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيْتٌ" کا عموم مخصوص ہو گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَقَةَ قُلُوبُهُمْ" نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لَا تَحُلْ الصَّدَقَةَ لِغَنِيِّي وَلَا لِدَى مَرَّةٍ سَوَى" کا عموم خاص بنا دیا اور قولہ تعالیٰ "فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى" نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفِهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ" کا عموم خاص بنا دیا ہے۔

چند متفرق فروعی مسائل جن کو عموم و خصوص کے ساتھ تعلق ہے ذیل میں ان کا بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اول یہ ہے کہ جس وقت میں عام کا سیاق بیان مدح یا ذم کے لئے آئے تو آیا اس وقت میں وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے یا نہیں؟ اس کے بارہ میں کئی مذاہب ہیں۔ ایک مذہب یہ ہے کہ بے شک وہ اپنے عموم پر باقی رہتا ہے اس لئے کہ اس میں کوئی بات عام کو عموم سے پھیر دینے والی ہرگز نہیں پائی جاتی اور نہ عموم اور مدح و ذم کے مابین کوئی منافات ہے جس سے یہ دونوں باہم جمع نہ ہو سکیں۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ اپنے عموم پر قائم نہیں رہے گا کیونکہ اس کا سیاق کلام میں لایا جانا تعمیم کے واسطے نہیں ہے بلکہ وہ مدح یا ذم کے لئے وارد کیا گیا ہے لہذا اسی کا فائدہ دے گا اور اس میں عموم نہیں پایا جائے گا۔

۱۔ مجھ کو حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک برابر جنگ کرتا رہوں جب تک کہ وہ سب لا الہ الا اللہ نہ کہہ دیں۔

۲۔ جو چیز کسی جاندار سے جدا کی گئی۔ وہ مردہ ہے یعنی زندہ جسم سے جو چیز الگ ہو وہ جدا شدہ چیز مردہ شمار ہوگی۔

۳۔ صدقہ کا لینا۔ کسی مالدار اور طاقت ور و مستند آدمی کے لئے جائز نہیں۔

۴۔ جب دو مسلمان اپنی تلواریں لے کر ایک دوسرے کے مقابلہ میں آئیں۔ تو وہ قاتل اور مقتول دونوں آتش دوزخ میں جلیں گے۔

تیسرا جو کہ صحیح ترمذی ہے وہ یہ ہے کہ تفصیل سے کام لیا جائے گا۔ اس سورۃ میں اگر کوئی دوسرا عام جو کہ اسی امر کے لئے بیان نہ کیا گیا ہو اس کا معارض نہ پڑے تو یہ عام عموم کا فائدہ دے گا۔ لیکن جس حالت میں وہ دوسرا عام اس پہلے عام کے ساتھ دونوں کو باہم جمع کر سکنے کے لحاظ سے معارض پڑے اس حالت میں اس پہلے عام کا عموم باقی نہیں رہے گا۔ اس کی مثال کوئی معارض نہ ہونے کی حالت میں قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ“ ہے۔ اور معارض ساتھ ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ هُمْ لِأَعْمَارِهِمْ خَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ“ کہ یہاں پر عام کا بیان مدح کی غرض سے کیا گیا ہے۔ اور اس کے ظاہری الفاظ اور طرز بیان سے اس بات کا عموم بھی پایا جاتا ہے کہ ملک یمین کی حالت میں دو حقیقی بہنوں کو باہم جمع کیا جاسکتا ہے۔ مگر اس جمع میں جمع مابین الاختیین کے مفہوم سے قولہ تعالیٰ ”وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ“ معارضہ کر رہا ہے کیونکہ یہ حکم ملک یمین کے ذریعہ سے بھی دو بہنوں کو باہم جمع کرنے کے بارہ میں شامل ہے۔ اور اس کا سیاق مدح کے واسطے نہیں ہوا ہے لہذا پہلے عام کا حمل اس بات کے سوا دیگر امور پر کیا گیا۔ اور مانا گیا کہ پہلے عام نے دوسرے عام کو اپنے دائرہ اثر میں شامل کر لینے کا ہر گزارادہ نہیں کیا ہے۔ یہ تو حکم عام کے مدح کے سیاق میں وارد ہونے کی مثال تھی۔ عام کے سیاق ”ذم“ میں واقع ہونے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ.....“ یہاں الذین اسم جمع مذمت کے بیان میں لایا گیا ہے۔ اور ظاہر عبارت کا حکم زیورات کے لئے بھی عام ہے حالانکہ زیورات کا استعمال مباح ہے۔ اور جابر کی حدیث کہ ”لَيْسَ فِي الْخُلَعِي زَكَاةٌ“ یعنی زیورات میں زکاۃ نہیں۔ اس آیت کے عموم کی معارض پڑتی ہے۔ اور امر اول کا حمل اس کے منبر پر درست بتاتی ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس خاص خطاب میں اختلاف کیا گیا ہے۔ جس کے مخاطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مثلاً یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اور یَا أَيُّهَا الرَّسُولُ اختلاف اس بات کا ہے کہ آیا اس خطاب میں امت بھی شریک ہے کیونکہ پیشوا کو جو حکم دیا جاتا ہے وہ ایسا ہوتا ہے کہ گویا عرفا اس کے پیرو لوگوں کو بھی ساتھ ہی ساتھ وہ حکم ملا ہے۔ مگر علم اصول میں صحیح تر قول خطاب میں امت کی شرکت کا ممنوع ہوتا ہے کیونکہ صیغہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے مخصوص ہے۔

تیسرا مذہب ”یَا أَيُّهَا النَّاسُ“ کے خطاب میں اختلاف ہے کہ آیا یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل ہے یا نہیں؟ اگرچہ اس اختلاف کے کئی مذاہب ہیں لیکن ان میں سب سے زیادہ صحیح اور ایسا مذہب جس کو اکثر لوگ مانتے ہیں یہ ہے کہ صیغہ کے عموم کی وجہ سے وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بھی شامل ہے۔ ابن ابی حاتم نے زہری سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”جس وقت اللہ پاک ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا افْعَلُوا“ ارشاد فرماتا ہے اس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی مومنین کے ساتھ شریک خطاب ہوتے ہیں۔“

دوسرا مذہب یہ ہے کہ نہیں وہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی شامل نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ وہ خطاب خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کی زبان سے دوسروں کو تبلیغ کرنے کے لئے ادا کرایا گیا ہے۔ لہذا یہ بات کیونکر مناسب ہو سکتی ہے کہ پیغمبر بھی اس خطاب میں شریک ہو جو اسی کی معرفت دوسرے بندوں اور فرمان پذیر

۱۔ یعنی ایک ساتھ دو حقیقی بہنوں کو نکاح میں نہیں لاسکتے۔ مگر دو لونڈیاں ایسی رکھ سکتے ہیں۔ جو ایک دوسرے کی حقیقی بہن ہوں۔ مترجم

لوگوں کے لئے بھیج دیا گیا ہے۔ پھر اس کے علاوہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیتیں بھی اُن کو اس تعلیم میں شامل نہیں بتاتیں۔ مذہب یہ ہے کہ اگر وہ خط لفظ ”قُلْ“ (سیخا امر) کے ساتھ مقترن بنایا جائے تو پھر اس وجہ سے کہ اب وہ تبلیغ کے بارہ میں ظاہر اور نمایاں حکم ہو جاتا ہے، کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شامل نہ ہوگا اور یہی امر اُس کے عدم شمول کا قرینہ ہے۔ لیکن اگر وہ ”قُلْ“ کے ساتھ مقترن نہ کیا جائے۔ تو ایسی حالت میں یہ خطاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اپنے شمول میں لے سکتا ہے۔

چوتھا مذہب جو کہ اصول میں صحیح تر مذہب ہے وہ یہ ہے کہ ”یا ایہا الناس“ کے خطاب میں کافر اور عبد (بندہ مومن) دونوں شریک ہوتے ہیں کیونکہ ناس کا لفظ عام ہے اور اُس میں بھی انسان شامل ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ نہیں اُس کا عموم کافر کے لئے نہیں ہوتا جس کی بنیاد یہ ہے کہ کافر کو فردی احکام کی پابندی سے تعلق نہیں اور یہی حالت غلام کی بھی ہے۔ اس واسطے کہ وہ اس کے تمام فوائد شرع کے اعتبار سے اُس کے آقا کی طرف راجع ہوں گے۔ پنجم یہ اختلاف ہے کہ آیا یہ لفظ ”مَنْ“ مؤنث کو بھی شامل ہو سکتا ہے یا نہیں؟ صحیح ترین قول تو یہ ہے کہ ”ہاں یہ مؤنث اور مذکر دونوں کے لئے آتا ہے۔“ مگر حنفی مذہب والوں کا اس میں اختلاف ہے وہ ”مَنْ“ کو مذکر کے لئے ہی مخصوص مانتے ہیں۔ اور ہماری دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثٰی“ کہ یہاں خداوند کریم نے مذکر اور مؤنث دونوں کے ساتھ نیک کام کرنے والوں کی تفسیر کی ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ لفظ ”مَنْ“ مذکر اور مؤنث دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْ کُنٍّ لِلّٰہِ“ بھی ہے اور جمع مذکر سالم کے بارہ میں بھی یہ اختلاف ہے کہ آیا جمع مذکر سالم میں کوئی مؤنث داخل بھی ہو تو کسی قرینہ کی وجہ سے ایسا ہوگا۔ ہاں جمع مکسر میں مؤنث کے داخل ہونے سے کسی کو اختلاف نہیں ہے۔

ششم اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا ”یا اہل الکتاب“ کے خطاب میں مومنین بھی شامل ہیں؟ اس کا جواب صحیح نفی میں دیا گیا ہے کیونکہ لفظ کا اختصار انہی لوگوں پر ہے جن کا اس خطاب میں ذکر آیا ہے۔ ایک قول ہے کہ اگر اہل کتاب کے ساتھ مومنین کی شرکت معنوی طور سے ہو تو پھر یہ خطاب انہیں بھی شامل ہو سکتا ہے ورنہ نہیں۔

یہ بھی مختلف فیہ مسئلہ ہے کہ ”یا ایہا الذین آمنوا“ کے خطاب میں اہل کتاب شامل ہیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ اس خطاب میں اہل کتاب شامل نہیں ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ لوگ فردی احکام کے مخاطب نہیں بنائے گئے ہیں۔ ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں وہ بھی ”یا ایہا الذین آمنوا“ کے خطاب میں شریک ہیں۔ ابن السمعانی اس آخری قول کو مختار مانتا اور لکھتا ہے کہ خداوند کریم کا ارشاد ”یا ایہا الذین آمنوا“ خطاب تشریف ہے نہ کہ یہ تخصیص کا خطاب۔

چھالیسویں نوع

قرآن کا مجمل اور مبین حصہ

مجل وہ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو۔ قرآن میں مجمل کا وجود ہے مگر داؤد ظاہری اس بات کو نہیں مانتا۔ قرآن کے

مجمل باقی رہنے کے جواز میں بہت سے قول آئے ہیں جن میں سب سے بڑھ کر صحیح قول یہ ہے کہ مجمل پر عمل کرنے کے لئے کوئی شخص مکلف نہیں رہتا۔ بخلاف غیر مجمل کے کہ اس پر عمل کرنا ضروری ہے۔ اجمال کے کئی سبب ہیں۔

از انجملہ ایک سبب اشتراک ہے مثلاً ”وَاللَّيْلُ إِذَا غَسَّسَ“ کہ یہاں غسَّس کا لفظ اَقْبَلَ اور اَذْبَرَ دونوں معنوں کے لئے مشترک طور سے موضوع ہے۔ ایسے ہی ”ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ“ کا لفظ کہ لفظ قرء حیض اور طہر دونوں معنوں کے لئے موضوع ہے ”أَوْ يَغْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ یہ احتمال رکھتا ہے کہ شوہر اور ولی دونوں میں سے کوئی ایک ہو۔ کیونکہ یہ دونوں نکاح کے اختیارات اپنے ہاتھ میں رکھتے ہیں۔

دوسرا سبب حذف ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”وَتَوَعَّبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ“ کہ اس میں فی اور عن دونوں میں سے کسی ایک حرف کے حذف ہونے کا احتمال پایا جاتا ہے۔ تیسرا سبب مرجع ضمیر کا اختلاف ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ“ اس میں یہ احتمال ہے کہ یرفعہ میں جو فاعل کی ضمیر ہے وہ اسی جانب پھرتی ہو جس طرف الیہ کی ضمیر عائد ہوتی ہے۔ اور وہ مرجع ”إِسْمُ اللَّهِ“ ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یرفعہ کی ضمیر فاعل لفظ عمل کی طرف راجع ہو۔ اس حالت میں معنی یہ ہوں گے کہ ”عمل صالح ہی ایسی چیز ہے جس کو کَلِمُ الطَّيِّبِ رفع (بلند) کرتے ہیں“۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ضمیر لفظ کَلِمِ کی طرف عائد ہو اور معنی یہ ہوں کہ پاکیزہ کلمے۔ یعنی تو حید ہی عمل صالح کو بلند اور رفع بناتے ہیں کیونکہ عمل کی صحت ایمان پر موقوف ہے۔ ایمان نہ ہو تو عمل کا کوئی تھل بیڑا نہیں لگتا۔ اور عطف اور استیناف کا احتمال بھی اجمال پیدا ہونے کا سبب ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ“ کہ اس میں واو کی نسبت عاطفہ اور مستانفہ دونوں قسم کا ہونا متحمل ہے۔ اور ایک سبب لفظ کا غریب ہونا بھی ہے مثلاً ”فَلَا تَفْضُلُوهُنَّ“ اور کثرت استعمال نہ ہونا بھی ایک سبب احتمال کا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”يُلْقُونَ السَّمْعَ“ یعنی سنتے ہیں۔ ”ثَانِي عَطْفِهِ“ یعنی متکبر اور ”فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفِّهِ“ یعنی نادم ہو گیا۔ منجملہ انہی اسباب کے تقدیم و تاخیر بھی ایک سبب ہے جس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى“ یعنی ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ وَأَجَلٌ مُسَمًّى“ اگر خدا کی ایک بات اور ایک مقررہ میعاد نہ ہوتی تو بے شک عذاب الہی فوراً آپڑا کرتا۔ اور قولہ تعالیٰ ”يَسْأَلُونَكَ كَمَا تَكُ حَفِيٌّ عَنْهَا“ یعنی وہ لوگ تم سے قیامت کی بابت اس طرح دریافت کرتے ہیں گویا تم اس کے آنے کی خوشی کر رہے ہو۔ اور لفظ منقول کا بدل دینا بھی اجمال کا سبب ہوتا ہے۔ جیسے ”طُورِ سِينِينَ“ یعنی سینا اور ”عَلَى آلِ يَاسِينَ“ یعنی علی الیاس اور منجملہ اسباب اجمال کے ایک سبب تکریر بھی ہے اور تکریر بھی وہ جو بظاہر کلام کے وصل کی قاطع ہوتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے ”لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ“۔

۱۔ آئی۔

۲۔ گئی۔

۳۔ یا وہ شخص معاف کرے جس کے ہاتھ میں نکاح کا معاملہ ہے۔

۴۔ اور تم رغبت کرتے ہو کہ ان سے نکاح کرو

فصل

کبھی تین متصل واقع ہوتی ہے۔ جس طرح قولہ تعالیٰ "الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ" کے بعد "مِنْ الْفَجْرِ" کا لفظ متصل واقع ہوا ہے۔ اور تین منفصل دوسری آیت میں واقع ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" کہ یہ تین قولہ تعالیٰ "الطَّلَاقِ مَرَّتَانِ" کے بعد واقع ہوئی ہے اور اس نے بیان کر دیا ہے کہ اُس طلاق سے وہ طلاق مراد ہے جس کے بعد طلاق دینے والا رجعت کا مالک نہیں رہتا۔ کیونکہ ایسا یہ ہوتا تو ضرور تھا کہ سب طلاقوں کا انحصار دو ہی طلاقوں پر رہ جاتا۔ احمد اور ابو داؤد نے اپنی کتاب ناسخ میں اور سعید بن منصور وغیرہم نے ابی زریں الاسدی سے روایت کی ہے۔ اُس نے بیان کیا ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا "یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیا آپ نے اس بات پر غور فرمایا ہے کہ خداوند کریم نے "الطَّلَاقِ مَرَّتَانِ" فرما کر رہنے دیا۔ اب تیسرا طلاق کہاں سے ثابت ہوتا ہے؟" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "أَوْ تَسْرِيْعُ بِإِحْسَانٍ" کیا موجود ہے؟" اور ابن مردویہ نے انسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا "ایک شخص نے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں عرض کیا۔ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! خدا تعالیٰ نے طلاق کا ذکر دو ہی مرتبہ فرمایا پھر تیسرا طلاق کہاں ہے؟ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "إِمْسَاكَ بِمَغْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيْعُ بِإِحْسَانٍ" تیسرا طلاق یہ ہے اور قولہ تعالیٰ "وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ" روایت الہی کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی تفسیر یہ ہے۔ قولہ تعالیٰ "لَا تُذِرْكُمُ الْأَبْصَارُ" جس سے یہ مراد ہے کہ بصر میں ذات کو باری تعالیٰ کو احاطہ کر سکنے کی طاقت نہیں ہے۔ اور عکرمہؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے رویت الہی کا ذکر آنے کے وقت اُم سے اعتراض کے طور پر کہا "کیا خداوند کریم نے خود ہی "لَا تُذِرْكُمُ الْأَبْصَارُ" نہیں فرمایا ہے؟ عکرمہؒ نے اُس کو جواب دیا "کیا تم آسمان کو نہیں دیکھتے ہو؟" مگر یہ بتاؤ کہ آیا تمام آسمان کو بھی دیکھتے ہو؟ اور قولہ تعالیٰ "أَجَلْتُ لَكُمْ بِهِمَّةُ الْأَنْعَامِ . إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ" کی تفسیر ہے۔ قولہ تعالیٰ "خُومَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ....." اور قولہ تعالیٰ "مَا لَكُمْ يَوْمَ الدِّينِ" کی تفسیر اُسی کے قول "وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ....." سے ہو گئی ہے۔ پھر قولہ تعالیٰ "فَتَلْقَىٰ أَدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ" کی تفسیر قولہ تعالیٰ "قَالَ رَبُّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا....." کر رہا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ . لِلرَّحْمَنِ مِثْلًا كِي تَفْسِيرُ الْخَلْ كِي آیت میں لفظ "انسی" کے ساتھ ہو گئی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "أَوْفُوا بِعَهْدِي أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ" کی نسبت علماء کا قول ہے کہ اس عہد کا بیان ہے قولہ تعالیٰ "لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي....." یہ تو خدا کا عہد ہے اور بندوں کا عہد ہے پروردگار عالم کا ارشاد "لَا تُكْفِرُونَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ....." اور قولہ تعالیٰ "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" کا بیان اُسی کے ارشاد "فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ....." سے ہو گیا ہے۔

اور کبھی تین کا وقوع سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ "وَاقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ" اور قولہ تعالیٰ "وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ" کہ بے شک وشبہ نماز اور حج کے افعال اور زکات کے مختلف نوع کے نصابوں کی مقدار اور ان کی مقدار زکات کا بیان بالکل سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہی سے معلوم ہوتا

ہے۔

تنبیہ: چند آیتوں کے بارہ میں یہ اختلاف آیا ہے کہ آیا وہ بھی مجمل کی قسم سے ہے یا نہیں؟ از انجملہ اول آیت سرقہ ہے۔ کہا گیا ہے کہ یہ آیت ”ید“ (ہاتھ) کے بارہ میں مجمل ہے کیونکہ ”ید“ کا اطلاق کلائی کہنی اور شانہ ہر سہ مقامات تک ممتد ہونے والے عضو پر ہوتا ہے۔ اور پھر قطع (کاٹنے) کے بارہ میں بھی یہ اجمال پڑتا ہے کہ قطع کا استعمال جدا کر ڈالنے اور زخم پہنچانے دونوں امور پر ہوتا ہے۔ اور یہاں آیت میں ہر دو امور میں سے کسی ایک امر کی بھی توضیح اور تفصیل نہیں کی گئی ہے ہاں شارع علیہ السلام کا یہ بیان کرنا کہ کلائی کے قریب سے ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اس مراد کا اظہار کرتا ہے اور ایک قول ہے کہ اس آیت میں کوئی اجمال ہی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قطع کا استعمال جدا کرنے کے معنی میں ظاہر ہے۔

اسی قسم کی تبیین میں سے قولہ تعالیٰ ”وَأَمْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ“ بھی ہے اس کو یوں مجمل بتایا جاتا ہے کہ اس نے کل یا بعض حصہ سر کے مسح کرنے کے تردد میں ڈال دیا ہے۔ اور شارع علیہ السلام کا پیشانی ہی پر مسح کرنا مقدار مسح کے اجمال کو واضح بناتا ہے ایک قول ہے کہ نہیں یہاں پر ”وَأَمْسَحُوا“ کا لفظ اس مطلق مسح کے لئے آیا ہے۔ جو کہ اسم کے زیر اطلاق واقع ہونے والی شے کے کمر حصہ پر بھی صادق آتا ہے اور اس کے غیر پر بھی۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ تحریم کا اسناد عین (خاص وہ شے جس کی حرمت کی گئی ہو) کی طرف صحیح نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعلق فعل سے ہونا چاہئے۔ اسی باعث ضروری ہوتا ہے کہ ایسے موقع پر فعل مقدر ہے۔ یہ آیت بہت سے امور کی محتمل ہے۔ ایسے امور کہ نہ تو ان سبھوں کی کوئی حاجت ہے اور نہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی امر کا کوئی مرنج ہو اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ کسی ترجیح دینے والے کے وجود کی وجہ سے ایسا ہوا۔ اور مرنج عرف (عام) ہے کیونکہ اسی کا مقتضی یہ ہے کہ حرمت سے مراد وطمی یا اس کے مانند اور امور سے نفع اٹھانے کی حرمت ہے۔ یہی حکم تمام ان صورتوں میں بھی جاری ہوگا جن میں تحریم اور تحلیل کا تعلق اعیان (اشیائے محرمہ یا محللہ کی ذات) سے ہوتا ہے۔

قولہ تعالیٰ ”وَأَخْلَ السِّلَہُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ مجمل ہے کیونکہ ربا کے معنی ہیں زیادتی اور کوئی خرید و فروخت ایسی نہیں ہوتی جس میں زیادتی (نفع) نہ ہوتی ہو لہذا یہ بیان کرنے کی حاجت پڑتی کہ کون سی زیادہ حلال ہے اور کسی زیادتی کو حرام بنایا گیا ہے۔ ایک قول ہے کہ نہیں یہ مجمل نہیں ہے کیونکہ ”بیع“ کا لفظ منقول شرعی ہونے کی حیثیت سے اپنے عموم ہی پر محمول ہوگا مگر یہ کہ اس کے اندر کوئی دلیل کی تخصیص قائم ہو تو یہ دوسری بات ہے۔

ماوردی لکھتا ہے کہ شافعی سے اس آیت کے بارہ میں چار قول منقول ہیں۔ اول یہ کہ یہ آیت عامہ ہے کیونکہ اس میں لفظ ”بیع“ عموم کے لفظ کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ اور ہر ایک ”بیع“ کو شامل ہوتا۔ اور ہر قسم کی خرید و فروخت کو مباح بنانا چاہتا ہے۔ مگر وہ بیع جس کو کسی دلیل نے خاص بنا دیا ہے۔ البتہ اس کا شمول اس قول میں نہ ہوگا اور یہی قول شافعی اور ان کے اصحاب کے نزدیک تمام اقوال سے صحیح تر ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چند ایسی بیوع سے منع فرمایا تھا جن کے اہل عرب عادی تھے اور آپ نے جائز بیع کا کچھ بیان نہیں کیا۔ لہذا حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فعل سے پایا گیا کہ آیت تمام بیوع کے مباح ہونے پر شامل ہے مگر وہ بیوع جن کو دلیل نے خاص بنا دیا ہے اس عام اباحت سے خارج ہو گئی ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس خصوص کو بیان فرما دیا ہے۔ ماوردی لکھتا ہے کہ مذکورہ سابق بیان کے اعتبار

پر عموم کے بارہ میں دو قول ہوں گے ایک یہ کہ بیع کا لفظ عام ہے اور اُس کا عام ہونا بھی مراد لیا گیا ہے اور قول ثانی یہ ہے کہ وہ عموم ہے مگر ایسا عموم کہ اس سے خصوص مراد لیا گیا ہے۔ ”ماوردی لکھتا ہے اور ان دونوں باتوں میں فرق یہ ہے کہ قول دوم میں بیان لفظ سے بیشتر آیا ہے اور قول اول میں لفظ کے بعد بیان واقع ہوا ہے۔ لیکن لفظ سے مقترن (ملا ہوا) ہے۔ بہر حال دونوں اقوال کے اعتبار پر یہ جائز ہے کہ جب تک کوئی تخصیص کی دلیل نہ قائم ہو اُس وقت تک مسائل مختلف فیہما میں اسی آیت کے ساتھ استدلال کیا جائے۔ اور اس سے عموم کا فائدہ اٹھایا جائے۔ دوسرا قول (امام شافعی کے چار اقوال میں سے) یہ ہے کہ آیت مجمل ہے۔ خود آیت سے اچھی اور بری بیع کا حال کبھی نہیں معلوم ہوتا۔ اور صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے صحیح اور فاسد بیوع کا پتہ ملتا ہے۔“

پھر ماوردی کہتا ہے کہ ”آیا یہ آیت بذاتہ مجملہ ہے؟ یا اُن بیوع کے عارض ہونے سے مجمل ہوگی جن کی ممانعت کی گئی ہے؟ اور دو وجہیں ہوں گی اور آیا اجمال لفظ کو چھوڑ کر اُس کے معنی اُمراد (مقنود) میں ہے؟ یا معنی اور لفظ میں بھی؟ اس لئے کہ بیع کا لفظ ایک لغوی اسم اور معقول معنی رکھتا ہے مگر جب کہ اُس کے مقابل میں سنت سے ایسی دلیل قائم ہوئی جو عموم بیع کی معارض پڑتی ہے تو اس حالت میں دونوں ایک دوسرے کو دفع کرتے ہیں بجز اس کے کہ سنت نبوی کوئی بات بیان کرے۔ اصل مقصود اور مراد کا تعین ہرگز نہیں ہوتا اور اس وجہ سے یہ آیت مجمل ٹھہری مگر لفظ کے اعتبار سے نہیں بلکہ باعتبار بمعنی۔ اور لفظ میں بھی مجمل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت لفظ سے وہ چیز مراد نہ تھی جس پر اسم کا وقوع ہوا ہے۔ اور لغت میں اُس کی غیر معقولہ شرطیں بھی تھیں تو اُس وقت وہ لفظ مشکل (پیچیدہ) ہوگا۔ اس طرح پر یہ بھی وہ وجہیں اور ہوئیں اور دونوں وجہوں کے اعتبار پر صحت اور فساد ”بیع“ کی دلیل لانا جائز نہیں ہے اگرچہ اس آیت کے ظاہر نے بیع کے من اصل صحیح ہونے پر دلالت کی ہے۔“ ماوردی کہتا ہے ”اور عام اور مجمل کے مابین یہی فرق ہے کہ عموم کے ظاہر سے استدلال جائز ہے مگر مجمل کے ظاہر سے استدلال کرنا روا نہیں ہے۔“

تیسرا قول یہ ہے کہ یہ آیت عام اور مجمل دونوں ہے مگر اس کی توجیہ میں کئی وجوہ پر اختلاف کیا گیا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ عموم لفظ میں اور اجمال معنی میں پایا جاتا ہے۔ اس حالت میں فقط عام مخصوص ہوگا اور معنی ایسے مجمل ہوں گے جن کو تفسیر لاحق ہوئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ”وَاحِلُ اللَّهِ الْبَيْعَ“ میں عموم ہے اور ”وَخَوِّمَ الرَّبَا“ میں اجمال۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ آیت دراصل مجمل تھی پھر جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسے بیان کیا تو وہ عام ہو گئی۔ اس لئے وہ بیان سے پہلے مجمل کے دائرہ میں داخل ہو گئی اور بیان کے بعد عموم کے حلقہ میں شامل ہو گئی۔ اور اس اعتبار سے مختلف فیہ بیوع میں اس آیت کے ظاہر سے استدلال کرنا جائز ہوتا ہے۔

اور چوتھا قول یہ ہے کہ آیت ایک معبود بیع کو شامل ہے اور اس امر کے بعد نازل ہوئی ہے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ بیوع کو حلال اور چند بیوع کو حرام قرار دے دیا تھا۔ لہذا ”الْبَيْعَ“ میں الف لام عہد کا ہے اور اس اعتبار پر ظاہر آیت سے استدلال کرنا جائز نہ ہوگا۔“ اور مجملہ اُن آیتوں کے جن کے مجمل یا مفصل ہونے میں اختلاف ہے۔ ایسی آیتیں بھی ہیں جن میں شرعی اسماء واقع ہوئے ہیں مثلاً اَقِيْمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ۔ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ کہا گیا ہے کہ یہ آیتیں بھی مجمل ہیں۔ یوں کہ لفظ صلاۃ ہر ایک دعا کا لفظ صیام

برایک امساک (رک رہنے) اور لفظ حج ہر ایک قصد کرنے کا احتمال رکھتا ہے اور ان الفاظ کی خاص مراد پر لغت سے کوئی دلالت نہیں پائی جاتی۔ لہذا اس واسطے بیان کی حاجت پڑی۔ ایک قول یہ ہے کہ نہیں ان میں اجمالی کا احتمال نہیں ہوگا بلکہ ان الفاظ کو تمام مذکورہ باتوں پر محمول کیا جائے گا اور صرف ان باتوں کو خارج کریں گے جو کہ کسی دلیل سے خارج کر دی گئی ہیں۔

تنبیہ: ابن الحصار کا قول ہے کہ ”بعض لوگوں نے مجمل اور محتمل دونوں کو ایک ہی شے کے مقابل میں رکھا ہے مگر درست یہ ہے کہ مجمل وہ لفظ مبہم ہے جس کی مراد ہی سمجھ میں نہ آئے اور محتمل وہ لفظ ہے جو کہ وضع اول ہی کے ساتھ دو یا اس سے زیادہ مفہوم معنوں پر واقع ہوتا ہو۔ خواہ وہ لفظ ہر ایک معنی پر حقیقتاً دلالت کرے یا بعض معنوں پر۔ اور مجمل یا محتمل کے مابین فرق یہ ہے کہ محتمل ایسے معروف امور پر دلالت کیا کرتا ہے جن کے فیما بین وہ لفظ مشترک اور مترود نہ ہو۔ اور مبہم کسی معروف امر پر دلالت نہیں کرتا اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی قطعی طور سے معلوم ہو چکا ہے کہ شارع علیہ السلام نے بخلاف محتمل کے مجمل کا بیان کسی کو تفویض نہیں فرمایا ہے۔

سینتالیسویں نوع

قرآن کا نسخ اور منسوخ

اس نوع کے متعلق اندازہ و شمار سے زائد لوگوں نے مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں۔ از انجملہ ابو عبیدہ قاسم بن سلام ابو داؤد سجستانی ابو جعفر نحاس ابن الانباری اور ابن العربی وغیرہ بھی ہیں۔ ائمہ کا قول ہے کہ جب تک کوئی شخص قرآن کے نسخ اور منسوخ کی پوری معرفت نہ حاصل کرے اُس وقت تک اُس کے لئے قرآن کی تفسیر کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ علیؑ نے ایک ایسے شخص سے جو کہ قرآن کریم کے معانی و مطالب بیان کیا کرتا تھا دریافت کیا کہ آیا اُسے قرآن کی نسخ اور منسوخ آیتوں کا حال معلوم ہے؟ اُس شخص نے نفی میں جواب دیا۔ اور پھر علیؑ نے فرمایا ”تو خود بھی ہلاک ہوا اور دوسروں کو بھی تو نے ہلاک کیا۔“

اس نوع میں کئی مسائل ہیں ایک مسئلہ یہ ہے کہ نسخ کا لفظ زائل کرنے (مٹا دینے) کے معنی میں واقع ہوتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَنَسَخَ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ“ تبدیل کے معنی میں آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ“ تحویل کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً مواریت کا نسخ ایک شخص سے دوسرے شخص کی جانب تحویل میراث (ترکہ) کے معنی میں ہے۔ اور ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے معنی میں بھی لفظ نسخ کا استعمال ہوتا ہے۔ ”نَسَخْتُ الْكِتَابَ“ اسی قسم سے ہے اور یہ اُس حالت میں کہا جاتا ہے جبکہ تم قرآن کے لفظ اور خط دونوں کی بجائے دوسرے مقام پر نقل کرو۔ اور اس وجہ کا قرآن میں پایا جانا صحیح نہیں ہے۔ نحاس نے اس بات کو جائز قرار دیا تھا تو کسی نے

یعنی کبھی ایک معنی میں اور کبھی دوسرے معنی میں استعمال ہوا کرتا ہو۔

اس کی خوب خبر لی اور اس کی تردید میں حجت یہ پیش کی کہ قرآن میں نسخ سے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ منسوخ کے لفظ کو لا سکے اور جن الفاظ کو لاتا ہے وہ الفاظ خاص قرآن منسوخ کے الفاظ نہیں ہوتے۔ بلکہ اُس کے غیر ہوتے ہیں۔ اور سعیدی کہتا ہے کہ نسی کے قول کا شاہد قولہ تعالیٰ "إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ" ہے۔ اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ" (اس کے متعلق) یہ بات معلوم ہے کہ جس قدر وحی متفرق طور پر نازل ہوئی۔ وہ سب اُم الکتاب یعنی لوح محفوظ میں موجود ہے۔ جیسا کہ خود پروردگار عالم فرماتا ہے۔ "فِي كِتَابٍ مُّكْنُونٍ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ"

مسئلہ دوم یہ ہے کہ نسخ منجملہ اُن چیزوں کے ہے جن کے ساتھ خداوند کریم نے اس خیر الام قوم (مسلمان) کو مخصوص اور ممتاز فرمایا ہے اور اس نسخ (احکام کا منسوخ کرنا) کی بہت سی حکمتیں ہیں کہ از انجملہ ایک حکمت آسانی عطا کرنا بھی ہے مسلمانوں نے بالا جماع اس نسخ کو جائز مانا ہے مگر یہودیوں نے یہ گمان کر کے کہ نسخ سے معاذ اللہ خداوند کریم جل جلالہ کی نسبت بدآء ہونے کی قباحہ لازم آتی ہے اس کو قابل اعتراض قرار دیا ہے بدآء اُس کو کہتے ہیں جس کے خیال میں ایک بات آئے اور پھر وہ اُسی امر کی نسبت دوسری رائے قائم کرے۔ (متلون المزاج) اور یہودیوں کا یہ اعتراض اس واسطے باطل ہے کہ اس نسخ سے اُسی طرح حکم کی مدت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے جس طرح مارڈالنے کے بعد پھر زندہ کرنا یا اس کے برعکس۔ اور صحت کے بعد بیمار کرنا یا اس کے برعکس۔ اور مالدار ہونے کے بعد مفلس ہو جانا یا اس کے برعکس کہ ان باتوں کو بدآء نہیں کہا جاتا اور یہی حالت امر و نہی کی بھی ہے۔

علماء نے قرآن منسوخ کے بارہ میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ قرآن کا نسخ بجز قرآن کے اور کسی شے کے ساتھ نہیں ہو سکتا جیسے کہ خود پروردگار جل شانہ ارشاد کرتا ہے "مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا لَأَنْبَأَنَّكَ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا"۔ علماء نے کہا ہے کہ قرآن سے بہتر یا اُس کے مانند اگر کوئی چیز ہو سکتی ہے تو وہ قرآن ہی ہے نہ کہ اس کے علاوہ کچھ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں قرآن کا نسخ قرآن ہی پر موقوف نہیں بلکہ وہ سنت سے بھی منسوخ ہو جاتا ہے یا اس لئے کہ سنت کا بھی منجانب اللہ ہونا ثابت ہے اور خود پروردگار جل جلالہ اس کی نسبت ارشاد کرتا ہے "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ" یعنی خدا کا رسول اپنی خواہش سے کوئی بات نہیں کہتا۔ اور وصیت کی آیت جو آگے درج ہوگی۔ اسی قسم سے قرار دی گئی ہے تیسرا قول یہ ہے کہ اگر سنت بحکم الہی وحی کے طریق سے ہو تو وہ قرآن کو منسوخ کر سکے گی لیکن جبکہ وہ اجتہادی ہو تو ایسی حالت میں قرآن کا نسخ اُس سے نہ ہوگا۔ اس بات کو ابن حبیبؒ نیشاپوری نے اپنی تفسیر میں درج کیا ہے اور شافعیؒ کا قول ہے کہ جس مقام پر قرآن کا نسخ سنت سے واقع ہوگا وہاں کوئی قرآن اُس سنت کا قول دینے والا بھی ضرور ہوگا۔ اور جہاں قرآن سے سنت کو منسوخ پایا جائے گا وہاں کوئی دوسری حدیث نسخ قرآن کی تقویت کرنے والی بھی ضرور پائے جائے گی تاکہ اس طرح پر قرآن و حدیث کا توافق واضح ہو جائے۔ میں نے اس مسئلہ کی فروع کا مفصل بیان علم اصول کی کتاب منظومہ جمع الجوامع کی شرح میں کر دیا ہے۔

مسئلہ سوم نسخ کا وقوع صرف امر و نہی میں ہوتا ہے خواہ یہ امور اور منافی لفظ خبر (جملہ جزیہ) کے ساتھ وارد ہوں یا صیغہ ہائے امر و نہی (جملہ انشاء) کے ساتھ مگر جو خبر (جملہ خبریہ) طلب (انشاء) کے معنی میں نہیں ہوتی اُس میں نسخ کبھی

داخل نہیں ہوتا اور وعدہ اور وعید اسی قبیل سے ہیں۔ لہذا یہ بات ذہن نشین کر لینے کے بعد تم کو معلوم ہو جائے گا کہ جن لوگوں نے نسخ کی کتابوں میں بہت سی اخبار وعدہ اور وعید کی آیتیں داخل کر دی ہیں انہوں نے بہت ہی نامناسب باتیں کی ہیں۔ مسئلہ چہارم: نسخ کی کئی قسمیں ہیں ایک وہ نسخ ہے کہ مامور بہ (حکم دی گئی چیز) کا نسخ اُس کی بجائے اور ی سے قبل کر دیا گیا ہو۔ اس کی مثال ہے آیت نحوئی اور یہی حقیقی نسخ ہے۔ دوسرا نسخ وہ منسوخ حکم ہے جو کہ ہم (مسلمانوں) سے قبل کی امتوں پر نافذ اور مشروع تھا۔ اس کی مثال ہے شرع قصاص اور دیت کی آیت یا یہ بات تھی کہ اُس امر کا اجمال حکم دیا گیا تھا مثلاً بیت المقدس کی طرف متوجہ ہو کر نماز ادا کرنے کا حکم خانہ کعبہ کی جانب رخ کرنے کے ساتھ اور عاشورا کے روزے رمضان کے ایک ماہ روزوں کے ساتھ منسوخ کئے گئے اور اُس کو نسخ کے نام سے مجازی طور پر موسوم کرتے ہیں۔ تیسرا نسخ وہ ہے جس کے لئے کسی سبب سے حکم دیا گیا تھا مگر بعد میں وہ سبب زائل ہو گیا۔ جس طرح کہ مسلمانوں کی کمزوری اور قلت کے وقت میں صبر اور درگزر کرنے کا حکم دیا گیا تھا اور بعد میں یہ عذر جاتا رہا تو قتال کو واجب بنا کر اُس اگلے حکم کو منسوخ کر دیا۔ یہ نسخ درحقیقت نسخ نہیں ہے بلکہ منشاء (فرا مویش کردہ) کی قسم سے ہے۔ جیسا کہ اللہ پاک فرماتا ہے ”اَوَلَسَاہَا“ یعنی ہم اُس حکم کو فرا مویش کر ڈالتے ہیں۔ لہذا قتال کا حکم اُس وقت تک نظر انداز کر رکھا گیا۔ جب تک کہ مسلمانوں میں قوت نہیں آئی۔ اور کمزوری کی حالت میں اذیت اور تکلیف کو صبر کے ساتھ برداشت کرنے کا حکم تھا۔ بیان مذکورہ بالا سے اکثر لوگوں کی اس ہرزہ درائی کا زور ٹوٹ جاتا ہے کہ اس بارہ میں جو آیت نازل ہوئی تھی وہ آیت سیف کے نزول سے منسوخ ہو گئی ہے۔ بات یہ نہیں بلکہ اصل امر یہ ہے کہ یہ آیت منشاء کی قسم سے ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک حکم جو کہ وارد ہوا ہے اُس کی تعمیل کسی نہ کسی وقت میں ضرور واجب ہو جاتی ہے یعنی جبکہ اُس حکم کا کوئی مقتضا پیدا ہوتا ہے بلکہ وہ حکم اس علت کے منتقل ہوتے ہی کسی دوسرے حکم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اور یہ نسخ ہرگز نہیں ہے کیونکہ نسخ کے معنی ہیں حکم کو اس طرح زائل کر دینا کہ پھر اُس کی بجائے اور ی جائز ہی نہ ہو۔

علامہ مکی کا قول ہے کہ ایک جماعت کی رائے میں تو وہ خطابات جن سے وقت یا غایت مقرر کرنے کا پتہ چلتا ہے۔ مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ ”فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللّٰهُ بِأَمْرِہ“ ہے سب محکم ہیں اور منسوخ نہیں کیونکہ ان خطابات میں ایک میعاد رکھی گئی ہے اور جن امور میں میعاد مقرر ہوتی ہے اُس میں نسخ کو دخل نہیں ملتا۔

مسئلہ پنجم: بعض علماء کا قول ہے کہ ناسخ اور منسوخ کے اعتبار سے قرآن کی سورتیں کئی قسموں پر منقسم ہیں۔ ایک قسم وہ ہے کہ اُس میں ناسخ اور منسوخ کوئی بھی نہیں ایسی سورتیں تینتالیس ہیں اور حسب ذیل ہیں: فاتحہ، یوسف، یسین، الحجرات، الرحمن، الحديد، الصف، الجمعة، التحريم، الملک، الحاقة، نوح، جن، المرسلات، عم، النازعات، الانفطار اور اُس کے بعد کی تین سورتیں اور الفجر۔ پھر اس کے بعد سے التین، العصر اور الکافرین تین سورتوں کے علاوہ باقی تین سورتیں ختم قرآن تک اسی قسم کی ہیں کہ ان میں ناسخ اور منسوخ کا وجود نہیں ہے۔ دوسری قسم قرآن کی وہ سورتیں ہیں جن میں ناسخ و منسوخ موجود ہے اور ان کی تعداد پچیس سورۃ ہے۔ البقرہ اور اُس کے بعد کی تین مسلسل سورتیں الحج، البقرہ اور اُس کے بعد کی دو سورتیں الاحزاب، سبا، المؤمن، شوریٰ، الذاریات، الطور، الواقعة، المجادلۃ، المزمل، المدثر، کورت اور العصر۔ قسم سوم چھ سورتیں ہیں جن میں صرف ناسخ آیتیں ہیں اور منسوخ کا وجود نہیں۔ یہ سورتیں الفتح، الحشر، المنافقون، التغابن، الطلاق اور الاعلیٰ ہیں۔ چوتھی

قسم ان سورتوں کی ہے جن میں محض منسوخ آیات وارد ہیں اور ناسخ ان میں نہیں۔ ایسی سورتیں باقی چالیس سورتیں ہیں مگر اس مسئلہ میں ایک نظر (اعتراض) ہے جس کا بیان آگے چل کر آئے گا۔

مسئلہ ششم: مکی کہتا ہے ناسخ کی کئی قسمیں ہیں۔ اول فرض جس نے کسی فرض ہی کو نسخ کیا ہو مگر اس طرح کہ نسخ کے بعد فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کرنا جائز تر ہے۔ اس کی مثال ہے زنا کاروں کو حد مارنے کے حکم سے ان کے قید کئے جانے کا حکم منسوخ ہونا۔ دوم وہ فرض کہ اس نے بھی کسی فرض ہی کو منسوخ کیا ہے۔ لیکن اس طرح کہ باوجود نسخ کے فرض اول یعنی منسوخ پر عمل کر لینا جائز ہے اس کی مثال ہے آیت مصاہرہ۔ سوم وہ فرض جس نے کسی مندوب حکم کو نسخ کیا ہو مثلاً جہاد (جنگ) پہلے مستحب تھا اور بعد میں فرض ہو گیا۔ چہارم وہ مستحب حکم جو کسی فرض کا ناسخ ہو جس طرح رات کا قیام (نماز تہجد) قولہ تعالیٰ ”فَأَقْرَؤْا مَا تيسَّر مِنَ الْقُرْآن“ میں قراءت کے حکم سے منسوخ ہو گیا۔ حالانکہ قرأت مستحب ہے اور قیام فرض۔

مسئلہ ہفتم: قرآن میں نسخ کی تین قسمیں ہیں (۱) وہ نسخ کہ اس کی تلاوت اور اس کا حکم دونوں معا منسوخ ہو گئے ہیں۔ بی بی عائشہؓ فرماتی ہیں ”کان فیما انزل رضعات معلومات فَنَسِخَنَ بِخَمْسِ معلومات فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھن مما یقرا من القرآن“ اس حدیث کی روایت شیخین نے کی ہے اور انہوں نے بی بی صاحبہؓ کے قول ”وھن مما یقرا من القرآن“ میں کلام کیا ہے۔ کیونکہ اس قول کے ظاہر سے تلاوت کا باقی رہنا مفہوم ہوتا ہے۔ حالانکہ صورت واقعہ اس کے برعکس تھی اور اس اعتراض کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ بی بی صاحبہؓ کی مراد ”فتوفی“ سے یہ ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کا وقت قریب آ گیا تھا یا یہ کہ تلاوت بھی منسوخ ہو گئی تھی۔ مگر سب لوگوں کو یہ بات حضور اطہر صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی معلوم ہو سکی۔ اس لئے آپ کی وفات کے وقت کچھ لوگ اس منسوخ قرآن کو (نادانستگی سے) پڑھتے بھی تھے۔ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کہتے ہیں کہ یہ آیت نازل ہوئی اور پھر رفع کر لی گئی (اٹھالی گئی)۔ مکی کہتا ہے کہ اس مثال میں منسوخ غیر متلو ہے اور ناسخ بھی غیر متلو ہے۔ اور اس کی کوئی اور نظیر مجھے معلوم نہیں ہوئی۔“ الخ۔ (غیر متلو جس کی تلاوت نہیں ہوتی۔ مترجم)

قسم دوم وہ ہے کہ اس کا حکم منسوخ ہو گیا ہے مگر اس کی تلاوت باقی ہے۔ اسی قسم کے منسوخ کے بیان میں کتابیں تالیف ہوئی ہیں۔ درحقیقت اس قسم کی منسوخ آیتیں بہت ہی کم ہیں اور اگرچہ لوگوں نے اس کے ضمن میں بہت سی آیتوں کو گنا دیا ہے لیکن محقق لوگوں نے جیسے کہ قاضی ابی بکر بن العربی ہیں۔ اس بات کی تفصیل و تشریح کر کے اس لئے خوب درست و مستحکم کر دیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بکثرت منسوخ آیتوں کا شمار دینے والوں نے جتنی آیتیں اس قسم میں وارد کی ہیں۔ ان آیتوں کی فی الواقع کئی قسموں میں تقسیم ہوتی ہے۔

از انجملہ ایک قسم ایسی ہے کہ وہ نہ تو نسخ میں شمار کرنے کے قابل ہے اور نہ تخصیص میں اور نہ اس کو ان دونوں باتوں سے کسی طرح کا کوئی تعلق ہے۔ اس کی مثال یہ ہے قولہ تعالیٰ ”وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ“ اور ”وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ“ یا ایسی ہی دوسری آیتوں کی بابت ان لوگوں نے بیان کیا ہے کہ یہ احکام آیت زکات کے منسوخ ہو گئے ہیں۔ حالانکہ اصلیت یہ نہیں بلکہ یہ آیتیں اپنے حال پر باقی ہیں۔ پہلی آیت انفاق (راہ خدا میں خرچ کرنے) کے ساتھ مومنین کی ثناء نے کے معرض میں واقع ہے اور اس بات کی صلاحیت رکھتی ہے کہ اس کی تفسیر زکات دینے اور اہل لوگوں پر خرچ

کرنے اور اعانت مساکین اور دعوت وغیرہ کے مثل اچھے امور میں دولت اٹھانے کے ساتھ کی جائے۔ اور آیت میں زکات کے سوا کوئی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرے کہ وہ ضرور اور واجب خرچ ہے۔ اور دوسری آیت کو زکات پر حمل کیا جاسکتا ہے اور اس کی تفسیر بھی اسی بات کے ساتھ کی گئی ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ يَخُوفُونَ وَعَدَ اللَّهُ بِأَحْكَامِهِمْ“ کی نسبت بھی یہ کہا گیا ہے کہ یہ ”آیت سیف“ اس کی ناسخ ہے اور وہ منسوخ ہو گیا ہے۔ حالانکہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ خداوند پاک ازل سے ابد تک ہر وقت و حالت میں احکم الحاکمین ہے اور یہ کلام کبھی قابل نسخ نہیں۔ اگرچہ اس کے معنی تفویض کا حکم دیتے اور سزا دہی کو ترک کر دینے پر دلالت کرتے ہیں۔

اور سورۃ البقرہ میں قولہ ”وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا“ کو بعض لوگوں نے آیت السیف سے منسوخ مانا ہے مگر ابن الجہار نے اس خیال کو غلط ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ آیت ابن عہد و پیانوں کی حکایت (بیان) ہے جو کہ خداوند کریم نے بنی اسرائیل سے لئے تھے اور یہ خبر ہونے کی وجہ سے نسخ نہیں ہو سکتی۔ پھر اس طرح کی باقی آیات کو بھی اسی امر پر قیاس کر لو۔ اور آیتوں کی ایک قسم مخصوص کی قسم سے ہے منسوخ نہیں اس قسم کی تحریر (تحقیق و تفتیش) میں ابن العربی نے بہت اچھی کوشش کی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا“ اور ”وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ“ اور ”إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ“ اور اس کے سوا اسی طرح کی اور آیتیں بھی جو کہ کسی استثناء یا غایت کے ساتھ مخصوص کی گئی ہیں۔ جس شخص نے ان آیات کو منسوخ کے ضمن میں داخل کیا ہے اس نے سخت غلطی کی ہے اور منجملہ اسی قسم کے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا“ بھی ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ ”وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ“ کے ذریعہ سے منسوخ بنایا گیا ہے مگر درحقیقت یہ آیت مخصوص بہ ہے نہ کہ منسوخ۔

اور ایک قسم ایسی آیتوں کی ہے جن سے زمانہ جاہلیت یا ہماری شریعت سے اگلی شریعتوں اور یا آغاز اسلام کے وہ احکام مرفوع ہوئے ہیں جن کا نزول قرآن میں نہیں ہوا تھا مثلاً باپ کی بیویوں سے نکاح کرنے کا ابطال قصاص اور دیت (خون بہا) کی مشروعیت اور طلاق کا تین بار طلاق دینے میں انحصار اور گواہوں کی آیتوں کا نسخ کی قسم میں داخل کرنا مناسب ہے۔ لیکن اس کا نسخ کے تحت میں نہ لانا زیادہ قریب بصواب ہے اور اسی آخری بات کو کی وغیرہ نے ترجیح دی ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ایسی آیتوں کے نسخ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ان کو نسخ شمار کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ تمام قرآن کو ہی نسخ مانیں کیونکہ قرآن کا کل یا بڑا حصہ ان امور کا رافع ہے جن پر کفار یا اہل کتاب عامل تھے۔ مکی وغیرہ کا قول ہے ”اور نسخ اور منسوخ کا حق یہ ہے کہ ایک آیت نے دوسری آیت کو نسخ کیا ہو۔“ البتہ اس قسم کی نوع اول یعنی آغاز اسلام کے زیر عمل امور کو رفع کرنے والی آیتیں نسخ میں داخل ہوں تو بہ نسبت اپنے قبل کی دونوں انواع کے ان کی توجیہ اچھی بن سکتی ہے اور جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی تو اگر ہم یہ کہیں کہ صفحہ اور عفو کی آیتوں کو آیت السیف نے نسخ نہیں کیا ہے۔ اس حالت میں ان جم غفیر آیتوں کی بڑی تعداد مع آیات صفحہ اور عفو کے بھی نسخ ہونے سے خارج ہو جاتی ہیں جن کو کثرت سے نسخ آیتیں پیش کرنے والوں نے بیان کیا ہے اور بہت تھوڑی آیتیں ایسی باقی رہتی ہیں جن میں نسخ اور

منسوخ ہونے کی صلاحیت موجود ہو۔ میں نے ان آیات کو مع ان کی دلیلوں کے ایک مستقل اور مناسب تالیف میں جمع بھی کر دیا ہے اور اس مقام پر بھی اختصار عبارت کے ساتھ ان کا جامع و مانع بیان کرتا ہوں جو حسب ذیل ہے:

سورۃ البقرہ میں سے قولہ تعالیٰ ”کُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا خَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ....“ کی نسبت کہا گیا ہے کہ آیت مواریت (تقسیم ہو کہ) اس کی ناسخ ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں بلکہ حدیث ”الْأَوْصِيَّةُ لِوَارِثٍ“ اس کو نسخ کرتی ہے۔ پھر تیسرا قول اس آیت کے بالا جماع منسوخ ہونے کی بابت اور وارد ہوا ہے۔ اس کو ابن العربی نے بیان کیا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ“ کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ نے اس کو منسوخ کر دیا ہے اور دوسرا قول ہے کہ نہیں یہ آیت محکم ہے۔ اور اس میں ”لَا“ نافیہ مقدر ہے۔ قولہ تعالیٰ ”أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ“ قولہ تعالیٰ ”كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ“ کو نسخ کرتا ہے کیونکہ اس کا مقتضا کہ جس طرح سابق کی امتوں پر ایام صیام میں رات کو سو جانے کے بعد پھر اٹھ کر کھانے پینے اور مباشرت کرنے کی حرمت تھی ویسے ہی مسلمانوں پر بھی یہ باتیں حرام ہوں۔ جبکہ یہاں معاملہ برعکس ہے۔ اس بات کو ابن العربی نے بیان کیا ہے اور اسی کے ساتھ دوسرا قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اس آیت کی تنسیخ سنت کے ذریعہ سے ہوئی ہے قولہ تعالیٰ ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ....“ کو قولہ تعالیٰ ”وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً....“ نے نسخ کر دیا ہے۔ یہ روایت ابن جریر نے عطاء بن میسرہ سے کی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ....“ متاعاً إِلَى الْخُلُوفِ....“ آیت کریمہ ”أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا“ سے اور وصیت کی آیت آیت میراث سے منسوخ ہو گئی ہے اور ”سُكْنَى“ ایک گروہ کے نزدیک ثابت اور دوسری جماعت کی رائے میں منسوخ ہے وہ لوگ حدیث ”وَلَا سُكْنَى“ کو اس کا ناسخ قرار دیتے ہیں اور قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ تَبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخَفُّوهُ يَخَافُكُمْ بِهِ اللَّهُ“ اس کے بعد میں قولہ تعالیٰ ”لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ کے آنے سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورۃ آل عمران میں سے قولہ تعالیٰ ”اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ ”فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ“ سے منسوخ ہو گیا ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ نہیں یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے۔ اور اس سورۃ میں بجز آیت مذکورہ کے اور کوئی ایسی آیت نہیں پائی جاتی۔ جس میں نسخ کا دعویٰ صحیح ہوتا ہو۔

سورۃ النساء میں قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتَوْهُمْ نَصِيحَتَهُمْ“ کو قولہ تعالیٰ ”وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ“ کے ذریعہ سے منسوخ بتایا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا خَضَرَ الْقِسْمَةُ....“ کے بارہ میں ایک قول ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس پر عمل کرنے میں سستی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَاللَّيْسُ يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةُ....“ النور کے ذریعہ سے منسوخ ہے۔

سورۃ المائدہ: میں قولہ تعالیٰ ”وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ“ اس مہینہ میں جنگ مباح ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”فَبِأَن جَاوَوْكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ“ قولہ تعالیٰ ”وَأِنْ أَحْكَمُ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ“ کے ساتھ منسوخ ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَإِخْرَاجٍ مِنْ غَيْرِكُمْ“ قولہ تعالیٰ ”وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِنْكُمْ“ کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔

۱۔ ہوشیار ہودارث کے لئے کوئی وصیت نہیں۔

۲۔ یعنی تقدیر عبارت ”لَا يطيقونه“ ہے۔

سورۃ الانفال سے قولہ تعالیٰ ”اِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ.....“ اپنے بعد والی آیت کے ساتھ منسوخ ہو گئی ہے۔

سورۃ براءۃ: سے قولہ تعالیٰ ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ کو آیت عذر نے منسوخ کر دیا ہے اور آیت عذر یہ ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ عَلَيَّ الْاَعْمٰى حَرْجٌ.....“ اور قولہ تعالیٰ ”لَيْسَ عَلٰى الضُّعَفَاءِ“ دو آیتوں تک۔ اور آیت ”انْفِرُوا“ کا نسخ قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً“ سے بھی ہو گیا ہے۔

سورۃ النور میں سے قولہ تعالیٰ ”الزَّانِي لَا يَنْكِحُ اِلَّا زَانِيَةً.....“ کو قولہ تعالیٰ ”وَانتِ كَحُورٍ اِلَّا يَأْمُرُ مِنْكُمْ“ نے منسوخ کر دیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”لَيْسَتْ اِذْنُكُمْ اِلَّا بِمَا نَكَحْتُمْ اَيْمَانُكُمْ.....“ کی نسبت کہا گیا ہے کہ یہ منسوخ ہے اور دوسرا قول ہے کہ منسوخ نہیں لیکن لوگوں نے اس میں عمل کرنے میں سستی کی ہے۔

سورۃ الاحزاب میں سے قولہ تعالیٰ ”لَا يَجِلُّ لَكَ النِّسَاءُ.....“ قولہ تعالیٰ ”اِنَّا اَحْلَلْنَا لَكَ اَزْوَاجَكَ.....“ کے نزول سے منسوخ ہو گیا ہے۔

سورۃ المجادلۃ: میں سے قولہ تعالیٰ ”وَاِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا.....“ اپنے بعد والی آیت سے منسوخ ہوا ہے۔ سورۃ الممتحنہ: میں سے قولہ تعالیٰ ”فَاتُّوا الَّذِيْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَا اَنْفَقُوْا“ کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ آیت سیف سے منسوخ ہے دوسرا قول ہے کہ نہیں۔ اس کو آیت غنیمت نے نسخ کیا ہے اور تیسرا قول ہے کہ یہ منسوخ نہیں بلکہ محکم ہے۔

سورۃ المزمل: میں قولہ تعالیٰ ”قُمِ اللَّيْلَ اِلَّا قَلِيْلًا“ سورۃ کے آخری حصہ کے ساتھ منسوخ ہوا ہے۔ اور پھر اس سورۃ کا آخری حصہ جو حکم دیتا ہے وہ حکم نماز پنجگانہ کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے۔

غرضیکہ یہ سب اکیس آیتیں ہیں جو کہ منسوخ مانی گئی ہیں۔ اگرچہ منجملہ اُس کے بعض آیتوں میں کچھ اختلاف بھی ہے اور ان کے سوا اور آیتوں میں نسخ کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور استند ان اور قسمہ کی آیتوں میں محکم ماننا زیادہ صحیح ہے۔ لہذا ان دو آیتوں کو نکال ڈالنے کے بعد محض انیس آیتیں منسوخ رہ جاتی ہیں۔ پھر ان پر ایک آیت یعنی قولہ تعالیٰ ”فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ“ حسب رائے ابن عباس اور بھی اضافہ ہو سکتی ہے کیونکہ وہ آیت کو قولہ تعالیٰ ”فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ.....“ کے ساتھ منسوخ مانتے ہیں اور اس طرح پوری بیس آیتیں منسوخ ٹھہرتی ہیں اور ان کو میں نے ذیل کے ابیات میں نظم بھی کر دیا ہے۔

قد اكثر الناس في المنسوخ من غدر
واذخلوا فيه آيا ليس تنحصر

”لوگوں نے منسوخ کی تعداد بہت بڑھا کر اُس میں بے شمار آیتیں داخل کر دی ہیں۔“

وَحَاك تَجْرِيرَ اِي لَا زِيد لَهَا
عَشْرَيْنَ حَرَّرَهَا الْحُدَّاقُ وَالْكُبَّر

”اور یہ اُن آیتوں کی تحریر ہے جن پر کوئی آیت زائد نہیں صرف بیس آیتیں ایسی ہیں جن کو دانا اور بزرگ علماء نے

منسوخ لکھا ہے۔

آی التَّوَجُّهُ حَيْثُ الْمَرْءُ كَانَ وَأَنْ

يُوصَى لِأَهْلِيهِ عِنْدَ الْمَوْتِ مُحْتَظَرٌ

”ایک آیت توجہ کہ جس طرف آدمی منہ کرے جائز ہے اور دوسری آیت وصیت بوقت جان کنی۔“

وَحُرْمَتُهُ الْأَكْلَ بَعْدَ النَّوْمِ مَعَ رَفَثٍ

وَفِيْدِيَةِ الْمُسْطَبِقِ الصَّوْمِ مُشْتَهَرٌ

”تیسری آیت روزہ میں سو رہنے کے بعد پھر (سحر) کھانے اور عورتوں سے اختلاط کرنے کی حرمت اور چہارم روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہونے میں صوم کا فدیہ دینا۔“

وَحَقُّ تَقْرَآءَةِ فِیْ مَا صَحَّ فِیْ أَثَرِ

وَفِی الْحَرَامِ قِتَالٍ لِلأُولَى كَفَرُوا

”پنجم خدا سے اس طرح ڈرنا جس طرح ڈرنے کا حق ہے اور ششم ماہ حرام میں کفار سے جنگ کرنا۔“

وَلَا عِتْدَادٌ بِحَوْلٍ مَعَ وَصِيَّتِهَا

وَأَنْ يُبْدَانَ حَدِيثُ النَّفْسِ وَالْفِكَرِ

”ہفتم ایک سال تک بیوہ عورت کی عدت اور اس کے واسطے وصیت اور ہشتم یہ کہ انسان فکر و غور کے متعلق بھی مواخذہ میں آئے گا۔“

وَالْحَلْفُ وَالْحَبْسُ لِلزَّانِي وَتَرْكُ أُولَى

كُفَرُوا وَاشْهَادُهُمْ وَالصَّبْرُ وَالنَّفَرُ

”نہم حلف۔ دہم زانی کو قید کرنا اور یازدہم کافروں کو چھوڑ دینا اور اُن کی گواہی نہ لینا اور دوازدہم صبر کرنا اور سیزدہم جنگ کے لئے آمادہ ہونا۔“

وَمَنْعُ عَقْدِ الزَّانِ أَوْ الزَّانِيَةِ

وَمَا عَلَى الْمُصْطَفَى فِي الْعَقْدِ مُحْتَظَرٌ

”چودھویں زانی مرد اور زانیہ عورت کے عقد کی ممانعت۔ اور پندرہویں مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر عقد کے بارہ میں کوئی بندش نہ ہونا۔“

وَدَفْعُ مَهْرٍ لِمَنْ جَاءَتْ وَآيَةُ نَجْوَاهُ

كَذَاكَ قِيَامُ اللَّيْلِ مُسْتَطَرٌ

”سولہویں جس عورت نے بدی کی ہو اُس کا مہر دینا۔ سترہویں آیت نجوی اور اٹھارہویں قیام اللیل کا حکم۔“

وَزَيْدُ آيَةِ الاسْتِئْذَانِ مَنْ مَلَكَتْ

وَآيَةُ الْقِسْمَةِ الْفُضْلَى لِمَنْ خَضَرُوا

انیسویں استخوان کی آیت اور بیسویں قسمہ (تقسیم) کی آیت بھی زائد کی گئی ہے۔

اور اگر تم یہ سوال کرو کہ حکم کو رفع کر کے تلاوت باقی رکھنے میں کیا حکمت ہے؟ تو اس کا جواب دو وجہوں سے دیا جاسکتا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ قرآن کی تلاوت جس طرح اُس سے حکم معلوم کر کے اُس پر عمل کرنے کے واسطے کی جاتی ہے۔ اُسی طرح قرآن کے کلام الہی ہونے کی وجہ سے اُس کی تلاوت بغرض حصول ثواب بھی کی جاتی ہے۔ لہذا اس حکمت کی وجہ سے تلاوت رہنے دی گئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نسخ غالباً تخفیف کی غرض سے ہوتا ہے اور تلاوت کو اس سبب سے باقی رکھا کہ وہ انعام ربانی اور رفع مشقت کی یاد دہانی کرے یعنی بندوں کو یاد دلائے کہ خداوند کریم نے ان پر انعام فرما کر ان محنتوں سے بچا دیا ہے۔ قرآن میں جس قدر آیتیں زمانہ جاہلیت یا ہم سے قبل کی شریعتوں یا آغاز اسلام کے احکام کو منسوخ کرنے والی وارد ہوئی ہوں اُن کی تعداد بھی بہت کم ہے۔ اور اس کی مثال ہے آیت قبلہ سے بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا نسخ اور رمضان کے روزوں سے عاشوروں کے روزوں کا منسوخ ہونا۔ اسی طرح دوسری چند باتیں بھی جن کو میں نے اپنی اُسی کتاب میں درج کر دیا ہے۔ جس کا ذکر پہلے آچکا۔

متفرق فوائد: بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن شریف میں کوئی ناخ ایسا نہیں کہ منسوخ ترتیب میں اُس کے پہلے نہ آیا ہو۔ مگر دو آیتیں اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں ایک سورۃ البقرہ میں عدت کی آیت اور دوسری آیت: "لَا تَجِلُّ لَكَ اللَّيْسَاءُ" ہے۔ چنانچہ اس کا بیان بیشتر ہو چکا ہے اور بعض لوگوں نے اس طرح کی مثال میں تیسری آیت سورۃ الحشر کی اُس آیت کو پیش کیا ہے جو کہ فے کے بیان میں واقع ہے اور یہ بات اُس شخص کے خیال میں درست ہے جس نے آیت حشر کو آیت الانفال "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ" کے ذریعہ سے منسوخ مانا ہے۔ پھر کچھ لوگوں نے قولہ تعالیٰ "خُذِ الْعَفْوَ" (یعنی اُن لوگوں کے مالوں کی بڑھوتری لے لو) کو بھی اسی قسم کی چوتھی مثال بتایا ہے اور یہ اُن لوگوں کی رائے ہے جنہوں نے آیت "خُذِ الْعَفْوَ" کو آیت زکات سے منسوخ مانا ہے۔ ابن العربی کہتا ہے "قرآن میں جتنے مقامات پر کفار سے درگزر کرنے اور اُن کی طرف سے روگردانی کر لینے اور پشت پھیر لینے اور اُن سے باز رہنے کی ہدایت ہوئی ہے وہ سب احکام آیت بالسيف کے نزول سے منسوخ ہو گئے ہیں۔ اور آیت السیف یہ ہے "فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ....." اس آیت نے ایک سو چوبیس آیتوں کو نسخ کیا ہے اور پھر اُس کے آخری حصہ نے اُس کے اول حصہ کو بھی نسخ کر دیا ہے۔ اور اس آیت کے متعلق جو امر قابل ذکر تھا۔ ہم اُس کو پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پھر یہی ابن العربی کہتا ہے قولہ تعالیٰ "خُذِ الْعَفْوَ....." منسوخ کی ایک عجیب و غریب مثال ہے کیونکہ اس کا مذکورہ بالا اول حصہ اور اخیر حصہ یعنی "وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ" یہ دونوں منسوخ ہیں مگر اس کا وسط یعنی "وَأَمُرٌ بِالْمَعْرُوفِ" محکم ہے۔ اسی طرح وہ آیت بھی نہایت عجیب ہے جس کا اول حصہ منسوخ اور آخری حصہ ناخ ہے۔ اس آیت کا اور کوئی نظیر نہیں ملتا۔ صرف ایک ہی مثال اس کی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ "عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ" ہے یعنی جبکہ تم نے نیک کاموں کا حکم دیئے اور بری باتوں سے منع کرنے کے ساتھ ہدایت پائی۔ تو پھر کسی اور شخص کا گمراہ ہونا تمہارے واسطے کچھ بھی مضر نہیں ہو سکتا۔ آیت کا پچھلا حصہ اُس کے اگلے حصہ یعنی قولہ تعالیٰ "عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ" کا ناخ ہے۔ السعیدی کا قول ہے قولہ تعالیٰ "قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِنَ الرُّسُلِ....." سے زیادہ مدت تک کسی منسوخ آیت نے درگم نہیں پایا۔ تیرہ سال تک اس

آیت کا مضمون محکم رہا اور اتنے عرصہ بعد سورۃ الفتح کا ابتدائی حصہ نازل ہونے سے اس کا نسخ ہو گیا۔ سورۃ الفتح کا آغاز غزوہ حدیبیہ کے سال نازل ہوا تھا۔

ہبۃ اللہ بن سلامۃ الضری نے ذکر کیا ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ ”وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ.....“ کے بارہ میں کہا تھا کہ اس میں سے ”وَأَسِيرًا“ کا لفظ منسوخ ہو گیا ہے اور اس سے مشرکین کا اسیر (جنگی قیدی) مراد ہے۔ اس کے بعد ہبۃ اللہ کے روبرو کتاب کریم پڑھی گئی۔ اُس موقع پر ہبۃ اللہ کی بیٹی بھی موجود تھی۔ جس وقت پڑھنے والا اس مقام تک پہنچا تو ہبۃ اللہ کی بیٹی نے کہا۔ بابا جان آپ کا قول غلط تھا۔ ہبۃ اللہ نے دریافت کیا ”یہ کیونکر؟“ اُس کی لڑکی نے کہا ”تمام مسلمانوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جنگی قیدی کو کھانا کھلانا چاہئے اور اُسے بھوکوں مارنا برا ہے۔“ ہبۃ اللہ تے یہ سن کر کہا ”سچ کہتی ہے۔“

شیذلتہ نے کتاب البرہان میں لکھا ہے کہ ”ناسخ کو بھی نسخ کرنا جائز ہے اور وہ اس طرح منسوخ ہو جاتا ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ“ اس کو قولہ تعالیٰ ”اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ“ نے نسخ کر دیا۔ اور پھر یہ نسخ بھی قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ“ سے منسوخ ہو گیا۔ شیذلتہ نے یہی بات کہی ہے اور اس میں ایک اعتراض ہے۔ اعتراض ہونے کی دو وجہیں ہیں ایک وجہ تو وہ ہے جس کی طرف پہلے اشارہ ہو چکا۔ اور دوسری وجہ اعتراض کی یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ“ آیت قتال کا تخصیص ہے اور اُس کا نسخ نہیں۔ البتہ اس قسم کی مثال میں سورۃ المزمل کا اخیر حصہ پیش کیا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے اول کا نسخ ہے اور خود بھی نماز پنجگانہ کے مفروض ہونے کے ساتھ منسوخ ہو گیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”الْفِرُّوْا خِفَافًا وَثِقَالًا“ آیت کف کا نسخ اور خود آیات غدر کے ساتھ منسوخ ہے اور ابو عبید نے حسن اور ابی میسرہ سے روایت کی ہے کہ اُن دونوں نے کہا ”سورۃ المائدہ میں کوئی منسوخ نہیں ہے اور اس قول پر مستدرک کی اُس روایت سے اشکال پیدا ہوتا ہے جو کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا کہ قولہ تعالیٰ ”فَاَحْكُم بَيْنَهُم اَوْ اَعْرِض عَنْهُمْ“ قولہ تعالیٰ ”اِنْ اَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ“ سے منسوخ ہے۔“

ابو عبیدؓ وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن میں سب سے پہلے قبلہ کا نسخ ہوا ہے۔“ ابو داؤد نے اپنی کتاب النسخ میں ایک ایسی وجہ کے ساتھ جس کو اُس نے ابن عباسؓ ہی سے لیا ہے یہ روایت کی ہے کہ ”ابن عباسؓ نے کہا سب سے پہلے قرآن میں سے قبلہ کا نسخ ہوا۔ اور پھر پہلے روزوں کا۔“ مکی کہتا ہے ”اور اس اعتبار پر مکی قرآن میں کوئی نسخ نہیں واقع ہوا ہے۔ وہ کہتا ہے“ مگر بیان یہ کیا جاتا ہے کہ مکی قرآن کی کئی آیتوں میں نسخ ہوا ہے۔ منجملہ اُس کے سورۃ غافر میں قولہ تعالیٰ ”وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ اٰمَنُوا“ ہے کہ یہ قولہ تعالیٰ ”وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْاَرْضِ“ کا نسخ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس تمثیل سے بہتر مثال سورۃ المزمل کے اول سے اُس کے آخری حصہ یا وجوب نماز پنجگانہ کے ساتھ قیام لیل کا نسخ ہونا ہے۔ اور وہ حکم باتفاق تمام علماء کے مکہ ہی میں نازل ہوا تھا۔

تنبیہ: ابن الحصار کا بیان ہے ”نسخ کے بارہ میں ضروری ہے کہ محض کسی ایسی صریح نقل کی طرف رجوع کیا جائے جو

کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو یا کسی صحابی سے اور یوں منقول ہو کہ فلاں آیت نے فلاں آیت کو نسخ کیا ہے۔ اور کبھی کوئی مقطوع بہ (یقینی) تعارض پائے جانے کے ساتھ ہی تاریخ کا علم رکھتے ہوئے بھی نسخ کا حکم لگا دیا جاتا ہے تاکہ مقدم اور مؤخر کی شناخت حاصل ہو سکے۔ لیکن نسخ کے بارہ میں عوام مفرین کا قول بلکہ مجتہد لوگوں کا اجتہاد بھی بغیر کسی صحیح نقل اور بلا کسی کھلے ہوئے معارضہ کے کبھی قابل اعتماد نہ ہوگا۔ کیونکہ نسخ کسی ایسے حکم کے رفع یا اس طرح کے حکم کے اثبات کو شامل ہوا کرتا ہے جس کا تقرر حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہو چکا ہے اور اس میں نقل اور تاریخ ہی اعتماد کرنے کے لائق ہے نہ کہ رائے اور اجتہاد۔ اس معاملہ میں لوگوں نے دونوں کمزور پہلوؤں ہی کو اخذ کر رکھا ہے یعنی کچھ تشدد پسند لوگ یہی کہتے ہیں کہ نسخ کے معاملہ میں ثقہ اور عدل لوگوں کی آحاد روایتیں بھی قبول نہ کی جائیں گی۔ چند آسانی پسند اشخاص اس طرف گئے ہیں کہ اس بارہ میں کسی مفسر یا مجتہد کا قول ہی کافی ہے حالانکہ درست امر ان دونوں گروہوں کے اقوال سے خلاف ہے۔

اور منسوخ کی تیسری قسم وہ ہے جس کی تلاوت نسخ ہو گئی ہے مگر اس کا حکم منسوخ نہیں ہوا۔ بعض لوگوں نے اس قسم کے متعلق یہ سوال پیش کیا ہے کہ ”آخر حکم کے باقی رہتے ہوئے تلاوت کو رفع کر دینے میں کیا حکمت تھی اور کیا باعث تھا کہ تلاوت بھی باقی نہ رکھی گئی تاکہ اس منسوخ آیت کی تلاوت اور اس کے حکم پر عمل کرنے والوں کے دونوں باتوں کا اجتماع ہو جاتا؟ اس سوال کا جواب صاحب الفتون نے یوں دیا ہے کہ ”اس طریقہ سے امت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی مزید اطاعت گزاری اور فرمانبرداری کا اظہار منظور تھا۔ اور دکھانا تھا کہ کس طرح اس امت مرحومہ کے لوگ صرف ظن کے طریق سے بغیر اس کے کہ کسی مقطوع بہ طریقہ کی تفصیل طلب کریں۔ راہ خدا میں بذل نفوس کے لئے سرعت کرتے ہیں۔ اور ذرا سا اشارہ پاتے ہی اسی طرح نالی اور بدنی قربانی پر تیار ہو جاتے ہیں جس طرح کہ خلیل اللہ نے محض خواب دیکھنے کی وجہ سے اپنے نور چشم کو راہ خدا میں ذبح کرنے پر مشارعت کی تھی حالانکہ خواب وحی کا ادنیٰ طریق ہے اور اس کے منسوخ کی مثالیں بکثرت ہیں۔

ابو عبید کا قول ہے ”حدثنا اسماعیل بن ابراہیم عن ایوب عن نافع عن ابن عمر کہ ابن عمر نے کہا ”بے شک تم لوگوں میں سے کوئی شخص یہ بات کہے گا کہ میں نے تمام قرآن اخذ کر لیا ہے بحالیکہ اُسے یہ بات معلوم ہی نہیں کہ تمام قرآن کتنا تھا کیونکہ قرآن میں سے بہت سا حصہ جاتا رہا ہے لیکن اُس شخص کو یہ کہنا چاہئے کہ تحقیق میں نے قرآن میں سے اتنا حصہ اخذ کیا ہے جو کہ ظاہر ہوا۔ اور اسی راوی (عبید) نے کہا ہے ”حدثنا ابن ابی مریم عن ابی لہیقہ عن ابی الاسود عن عروۃ ابن الزبیر عن عائشہ کہ بی بی صاحبہ نے فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایام میں سورۃ الاحزاب دو سو آیتوں کے ساتھ پڑھی جاتی تھی پھر جس وقت عثمان نے مصاحف لکھے اُس وقت ہم نے اس سورت میں سے بجز موجودہ مقدار کے اور کچھ نہیں پایا۔“

پھر یہی راوی کہتا ہے۔ حدثنا اسماعیل بن جعفر عن المبارک بن فضالہ عن عاصم بن ابی النجود عن زر بن حبیش اور زر بن حبیش نے کہا کہ اُن سے ابی بن کعب نے دریافت کیا تم سورۃ الاحزاب کو کس قدر شمار کرتے ہو؟ ”زر بن حبیش نے جواب دیا ”بہتر یا بہتر آیتیں“ ابی بن کعب نے کہا ”اگرچہ یہ سورۃ سورۃ البقرہ کی معادل تھی اور اگرچہ ہم اس میں آیت رجم کی

اور اسی راوی کا بیان ہے حدیث ابن ابی مریم عن نافع بن عمر الجمعی اور نافع نے کہا مجھ سے بواسطہ مسور بن محزمہ ابن ابی ملیکہ نے یہ روایت بیان کی ہے کہ عمرؓ نے عبدالرحمن بن عوفؓ سے کہا ”کیا تم کو ہم پر نازل کی گئی شے (کتاب) میں یہ نہیں ملا۔“ ”أَنْ جَاهِدُوا كَمَا جَاهَدْتُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ“ کیونکہ ہم اس کو نہیں پاتے ہیں۔ عبدالرحمن بن عوفؓ نے جواب دیا ”یہ بھی منجملہ اُن (آیات) کے ساقط ہو گئی ہے جو کہ قرآن میں سے ساقط (حذف) کی گئیں اور پھر اسی راوی کا بیان ہے حدیث ابن ابی مریم عن ابن لہیعہ عن یزید بن عمر والمغافری عن ابی سفیان الکلاعی کہ مسلمہ بن مخلد انصاری نے ایک دن اُن سے کہا تم لوگ مجھے بتاؤ کہ وہ دو آیتیں کون سی ہیں جو کہ مصحف میں نہیں لکھی گئیں؟“ کسی شخص نے اُن کی بات کا جواب نہیں دیا اور اس جلسہ میں ابوالکنو وسعد بن مالک بھی موجود تھا۔ پھر خود ہی مسلمہ نے کہا ”إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَلَا أُبَشِّرُوا أَنْتُمْ الْمُفْلِحُونَ. وَالَّذِينَ آوَوْهُمْ وَنَصَرُوهُمْ وَجَادَلُوا عَنْهُمْ الْقَوْمَ الَّذِينَ غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أُولَئِكَ لَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ اور طبرانی اپنی کتاب کبیر میں ابن عمرؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”دو شخصوں نے ایک سورۃ پڑھی جس کو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں پڑھایا تھا۔ وہ دونوں شخص نماز میں اُسی سورۃ کو پڑھا کرتے تھے۔ ایک رات کو وہ دونوں آدمی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے تو اُن کو اُس سورۃ کا ایک حرف تک یاد نہ آیا۔ صبح کو سویرے ہی وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے شب کا باجزا بیان کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کا حال سن کر فرمایا ”وہ سورۃ منسوخ شدہ قرآن میں تھی لہذا تم اُس کی طرف سے بے فکر ہو جاؤ۔“

صحیحین میں انسؓ کی روایت سے اُن بیر معونہ کے اصحاب کے قصبہ میں جو قتل کر دیئے گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن لوگوں کے قاتلوں پر بددعا کرنے کے لئے دعائے قنوت پڑھی تھی۔ یہ بات مذکور ہے کہ انسؓ نے کہا ”اُن لوگوں کے مقتول کے بارہ میں کچھ قرآن نازل ہوا تھا اور ہم نے اُس کو پڑھا بھی یہاں تک کہ وہ اٹھالیا گیا۔ اور وہ قرآن یہ تھا ”أَنْ تَبْلُغُوا أَعْنَاقَ قَوْمَنَا إِنَّا لَقَيْنَا رَبَّنَا فَرَضِيَ عَنَّا وَارْضَانَا“ اور مستدرک میں حذیفہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ جو تم پڑھتے ہو۔ اُس کا ایک چہارم ہے۔“ یعنی سورۃ برأت کا حسین بن المنارنی نے اپنی کتاب النسخ والمنسوخ میں بیان کیا ہے کہ منجملہ اُن چیزوں کے جن کی کتابت قرآن سے رفع کر لی گئی ہے مگر اُس کی یاد دلوں سے اٹھائی نہیں گئی نماز وتر میں پڑھی جانے والی قنوت کی دو سورتیں ہیں اور وہ سورۃ الخلق اور سورۃ الحمد کہلاتی ہیں۔

تنبیہ: قاضی ابوبکر نے کتاب الانتصار میں ایک قوم سے اس قسم کے منسوخ کا اقرار بیان کیا ہے کیونکہ اس بارہ میں آحاد خبریں آئی ہیں اور قرآن کے نازل ہونے یا اُس کے نسخ پر ایسے آحاد سے قطع (یقین) جائز نہیں ہوتا جن میں کوئی حجت نہیں پائی جاتی ہے۔ ابوبکر رازی کا قول ہے ”رسم اور تلاوت دونوں کا نسخ صرف اس طرح ہوتا ہے کہ خداوند کریم بندوں کو وہ آیات بھلا دیتا ہے انہیں عباد کے اوہام سے رفع کر کے اُن کو حکم دیتا ہے کہ وہ ان آیات کی طرف سے روگردانی کر لیں اور انہیں اپنے مصاحف میں نہ درج کریں۔ چنانچہ اس طریقہ پر مرور زمانہ کے ساتھ وہ منسوخ قرآن بھی ویسے ہی نابود اور بے نشان ہو جاتا ہے جس طرح اُن تمام قدیم کتب آسمانی کا نام ہی نام رہ گیا اور اُن کا وجود کہیں نہیں ملتا۔ جن

کا وجود پروردگار عالم نے قرآن کریم میں فرمایا اور کہا ہے ”إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى“ پھر یہ بات اس امر سے بھی خالی نہ ہونی چاہئے کہ نسخ کا وقوع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ہوا ہوتا کہ جس وقت آپؐ نے وفات پائی ہے اُس وقت وہ قرآن مقلو (زیر تلاوت) نہ رہا ہو۔ یا یہ کہ آپؐ کے وفات کے وقت اور کچھ بعد تک وہ قرآن لکھا ہوا موجود ہو اور پڑھا جاتا رہا ہو۔ مگر بعد میں خداوند تعالیٰ نے اُسے لوگوں کے یاد سے اتار دیا اور اُن کے دلوں سے اُس کو رفع کر لیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن میں سے کوئی آیت کا بھی نسخ ہونا کبھی جائز نہیں ہے۔

کتاب البرہان میں عمرؓ کا یہ قول بیان کرتے ہوئے کہ انہوں نے کہا تھا ”اگر لوگ یہ بات نہ کہتے کہ عمرؓ نے کتاب اللہ میں زیادتی کر دی ہے تو بے شک میں اُس (آیت رجم) کو قرآن میں لکھ دیتا“۔ لکھا ہے کہ اس قول کے ظاہری الفاظ سے آیت رجم کی کتابت کا جائز ہونا سمجھ میں آتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کے کہنے سننے کے خیال سے عمرؓ اُس کے درج مصحف کرنے سے رُک گئے اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جو چیز فی نفسہ جائز ہو اُس کے منع کرنے کے لئے کوئی چیز خارج سے قائم ہو جاتی ہے پس اگر وہ جائز ہے تو لازم آتا ہے کہ ثابت بھی ہو کیونکہ مکتوب کی شان یہی ہے کبھی کہا جاتا ہے کہ اگر اس آیت کی تلاوت باقی ہوتی تو عمرؓ اُس کے درج مصحف کرنے میں ہرگز تامل نہ کرتے اور لوگوں کے منہ آنے کا مطلق خیال نہ فرماتے اس واسطے کہ لوگوں کا برا بھلا کہنا امر حق سے مانع نہیں بن سکتا۔ بہر حال یہ ملازمت نہایت مشکل ہے۔ اور خیال کیا جاسکتا ہے کہ شاید عمرؓ نے اُس کو خبر واحد پا کر اثبات قرآن کی دلیل نہیں مانا لیکن اس سے حکم کا ثبوت تسلیم کر لیا تھا۔ چنانچہ اسی سبب سے ابن ظفر نے اپنی کتاب الیہود میں اس آیت کو منسوخ التلاوت قرآن شمار کرنے سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خبر واحد قرآن کو ثابت نہیں کرتی بلکہ یہ آیت منشاء کی قسم سے ہے۔ نسخ کے قبیل سے نہیں۔ منشاء اور منسوخ دونوں باہم نہایت مشابہ امور ہیں ان دونوں کے مابین فرق ہے تو اتنا کہ منشاء کے لفظ ہی فراموش کر دیئے جائے ہیں مگر اُن کا حکم معلوم رہتا ہے۔ صاحب البرہان کا قول ہے کہ ”شاید عمرؓ نے اُس کو خبر واحد خیال کیا اس لئے مردود ہے کہ عمرؓ کا اس آیت کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پانا صحیح ثابت ہو چکا ہے۔

اور حاکم نے کثیر بن الصلت کے طریق سے روایت کی ہے اُس نے کہا کہ ”زید بن ثابت اور سعید بن العاصؓ دونوں صحابی کتابت مصحف کر رہے تھے۔ جب اس آیت پر پہنچے تو زید نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے وہ فرماتے تھے ”الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَبَا فَاَرْجُمُوهُمَا الْبُتَّةُ“ یہ سن کر عمرؓ نے کہا جس وقت یہ آیت نازل ہوئی تھی اُسی وقت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور میں نے آپؐ سے عرض کیا کہ ”آیا میں اس کو لکھ لو؟ پس گویا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میری اس بات کو ناپسند فرمایا۔ پھر عمرؓ نے کہا کیا تم یہ بات نہیں دیکھتے کہ بڑھایا پختہ عمر آدمی محسن (بیوی رکھنے والا) نہ ہونے کی وجہ سے زنا کرے تو اُس کو کوڑے مارے جاتے ہیں۔ اور نو جوان شادی شدہ آدمی زنا کرتا ہے تو اس کو سنگسار کیا جاتا ہے؟“ ابن حجر کتاب شرح المنہاج میں کہتے ہیں ”اس حدیث سے آیت رجم کی تلاوت نسخ ہونے کا سبب معلوم ہوتا ہے کیونکہ اُس کے ظاہر کے عموم سے جو امر مفہوم ہوتا ہے عمل اُس کے غیر پر ہوتا ہے۔ یعنی اس آیت کے ظاہر کا جو عموم ہے عمل اُس عموم پر نہیں بلکہ اُس کے علاوہ دوسرے امر پر عمل ہے۔

نہیں کہتا ہوں کہ اس بارہ میں اچھا نکتہ میرے خیال میں آیا ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ آیت رجم کی تلاوت منسوخ ہونے کا سبب امت پر یہ آسانی کرتا ہے کہ گو اس آیت کا حکم باقی ہے لیکن اُس آیت کی تلاوت اور کتابت مصحف میں مشہور نہ کی جاوے کیونکہ یہ نہایت گراں اور سخت حکم ہے اور بہت ہی بھاری سزا۔ اور اس نسخ تلاوت و کتابت میں یہ اشارہ بھی ہے کہ پردہ داری اور عیب پوشی ایک مستحب (پسندیدہ) امر ہے۔ نسائی نے روایت کی ہے کہ ”مروان بن الحکم نے زید بن ثابتؓ سے کہا ”تم اس آیت (رجم) کو مصحف میں کیوں نہیں لکھتے؟“ زیدؓ نے جواب دیا۔ کیا تم نے دو بیاباں ہوئے نوجوانوں کو سنگسار کئے جاتے نہیں دیکھا ہے؟ اور بے شک ہم نے اس بات کا باہم تذکرہ کیا تھا جس کو سن کر عمرؓ نے کہا اس بارہ میں تمہاری طرف سے میں ہی کافی ہوں۔“ اور انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ ”یا رسول اللہ! آپ میرے لئے آیت رجم لکھ دیجئے“ آپؐ نے فرمایا ”نہیں تم نہیں لکھ سکتے“۔ عمرؓ کا یہ کہنا کہ ”آپ میرے لئے لکھ دیجئے ان معنوں میں تھا کہ آپؐ مجھ کو لکھنے کی اجازت عطا فرمائیے اور لکھنے دیجئے۔ ابن الضریں نے کتاب فضائل القرآن میں یعلیٰ بن حکیم کے واسطہ سے زید بن اسلم کی یہ روایت درج کی ہے کہ ”عمرؓ نے لوگوں کو خطبہ سنانے کی اثناء میں کہا ”تم لوگ رجم کے بارہ میں کوئی شکایت نہ کرو کیونکہ یہ آیت حق ہے اور میں نے ارادہ کیا تھا کہ اُس کو مصحف میں بھی لکھ دوں پھر میں نے ابی بن کعبؓ سے اس کے متعلق رائے لی تو انہوں نے کہا ”کیا اس وقت میں اس آیت کے قرأت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سیکھ رہا تھا۔ اُس وقت تمہی نے آکر میرے سینہ پر ہاتھ نہیں مارا اور یہ نہیں کہا تھا کہ ”تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت رجم پڑھنا سیکھتا ہے اور لوگوں کی یہ حالت ہے کہ وہ گدھوں کی طرح اس کام میں مشغول رہتے ہیں؟“ ابن حجرؒ کہتے ہیں کہ اس حدیث میں آیت رجم کی تلاوت رفع ہونے کا سبب بیان کرنے کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اور وہ سبب اختلاف ہے۔

تنبیہ: ابن البصار نے اس نوع کے بارہ میں ایک بات یہ کہی ہے کہ ”اگر کوئی اعتراض کرے کہ نسخ کا وقوع بغیر کسی بدل و معاوضہ یا قائم مقام کے کیونکر ہو سکتا ہے؟ اس لئے خداوند کریم نے تو خود فرمایا ہے ”مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا“ اور ان اخبار کے ذریعہ سے جو آیات منسوخ ہوئی ہیں اُن کا کوئی قائم مقام قرآن میں داخل نہیں ہوا۔ تو اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ قرآن میں جو کچھ اس وقت ثبت ہے اور اُس میں سے منسوخ نہیں ہوا وہی منسوخ تلاوت قرآن کا بدل اور قائم مقام ہے کیونکہ خداوند کریم نے جس قدر حصہ قرآن میں سے منسوخ فرما دیا ہے اور ہم اُس کو نہیں جانتے تو اُس کے بدل میں ہمیں وہ قرآن ملا ہے جس کو ہم نے جانا اور جس کے لفظ اور معنی تواتر کے ذریعہ سے ہم تک نہیں پہنچے ہیں۔

اڑتالیسویں نوع

مشکل اور اختلاف و تناقض کا وہم دلانے والی آیات

قطرب نے اس نوع میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اس سے وہ مراد قرآن ہے جو کہ آیتوں کے مابین

تعارض ہونے کا وہم دلاتا ہے حالانکہ خداوند کریم کا کلام اس خرابی سے پاک ہے اور اس کے متعلق خود پروردگار عالم نے بھی یہ فرمایا ہے ”وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا“ یعنی اگر یہ قرآن خدا تعالیٰ کے سوا کسی اور کا نازل کیا ہوتا تو بے شک اس میں بہت سا اختلاف پایا جاتا۔ لیکن مبتدی شخص کو بعض اوقات ایسی بات پیش آ جاتی ہے جس میں اس کو اختلاف کا وہم گزرتا ہے حالانکہ درحقیقت اس میں اختلاف نہیں ہوتا۔ لہذا ضرورت پڑی کہ اس وہم کو زائل کرنے کا کوئی سامان کیا جائے اور جس طرح اختلاف حدیث کے دفع کرنے اور اس کے متعارض کے جمع کرنے کے بیان میں کتابیں تصنیف ہوئی ہیں ویسے ہی مشکلات قرآن کے میں بھی کچھ توضیح کر دی جائے۔

مشکلات قرآن کی بابت ابن عباسؓ سے کچھ کلام مروی ہے اور بعض مواقع پر ان سے توفیقی قول بھی بیان ہوا ہے۔ عبدالرزاق اپنی تفسیر میں لکھا ہے ”ہم کو معمر نے رجل کے واسطے سے اور رجل نے منہال بن عمرو کے ذریعہ سے سعید بن جبیرؓ کا یہ قول سنایا کہ انہوں نے بیان کیا ہے ”ایک شخص ابن عباسؓ کے پاس آ کر کہنے لگا میں نے قرآن میں چند ایسی چیزیں دیکھی ہیں جو مجھ کو مختلف معلوم ہوتی ہیں۔ ابن عباسؓ نے دریافت کیا ”وہ کیا ہے۔ کیا کوئی شک پڑ گیا ہے۔“ سائل نے کہا ”شک نہیں بلکہ اختلاف ہے۔“ ابن عباسؓ نے کہا ”پھر تم کو قرآن میں جو اختلاف نظر آیا ہے اس کو بیان کرو۔“ سائل نے کہا ”سے اللہ پاک فرماتا ہے ”ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَسْتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ“ اور فرمایا ہے ”وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا“ اور حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے پردہ داری کی تھی اور میں سنتا ہوں کہ خدا فرماتا ہے ”فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ“ اور پھر کہتا ہے ”وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ“ اور خداوند کریم نے کہا ہے ”إِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ..... طَائِعِينَ“ اور پھر دوسری آیت میں کہا ہے ”أَمِ السَّمَاءُ بَنَاهَا“ اور فرمایا ہے ”وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَلِكَ ذَاتُكَ“ اور میں خداوند کریم کو یہ فرماتے سنتا ہوں کہ وہ کہتا ہے ”كَانَ اللَّهُ“ بھلا خداوند کی شان اور ”كان الله“ کے کہنے میں کیا مناسبت ہے؟ ابن عباسؓ نے اس شخص کی پوری بات سن کر فرمایا ”قوله تعالى ”ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَسْتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا.....“ بالکل بجا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت روز قیامت کو مشرکین یہ دیکھیں گے کہ اللہ پاک اہل اسلام کے اور تمام گناہوں کو معاف فرما رہا ہے۔ مگر شرک کو نہیں معاف کرتا۔ اور اس کے علاوہ کوئی گناہ بھی معاف کر دینا خدا تعالیٰ کو کچھ گراں نہیں معلوم دیتا تو اس وقت مشرک لوگ بھی اپنی بخشش کی امید میں جان بوجھ کر اس جرم سے انکار کریں گے اور کہیں گے ”وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ“ (خدا کی قسم ہم تو شرک کرنے والے نہ تھے) ”فَخَتَمَ اللَّهُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتَكَلَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ پس اس وقت اللہ پاک ان کے مونہوں پر نہر لگا دے گا۔ اور ان کے ہاتھ پیر گفتگو کر کے بتائیں گے کہ وہ لوگ کیا کرتے تھے۔ ”فَعِنْدَ ذَلِكَ يَوْمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا“ تب پھر کافر لوگوں اور رسول کی نافرمانی کرنے والوں کے دل یہ چاہیں گے کہ کاش وہ زمین میں دھنسا دیے جاتے اور خدا تعالیٰ سے کوئی بات نہ چھپاتے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ“ تو اس کا بیان اور سیاق کلام یوں ہے ”إِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ“ اور خداوند کریم کا قول ”خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ“ تو اس کی

نسبت معلوم کرنا چاہئے کہ زمین آسمان سے پہلے پیدا کی گئی اور آسمان اُس وقت دھواں تھا۔ پھر خدا نے آسمانوں کے ساتھ طبق پیدائش زمین کے بعد دونوں میں بنائے اور خداوند کریم کا یہ ارشاد ”وَالْأَرْضُ بَعْدَ ذَٰلِكَ ذَخَاہَا“ اس میں وہ کہتا ہے کہ اُس نے زمین میں پہاڑ دریا درخت اور سمندر بنائے۔ اور قولہ تعالیٰ ”كَانَ اللَّهُ“ کی بابت یہ امر قابل لحاظ ہے کہ خداوند کریم پہلے (ازل) سے ہے اور یونہی رہے گا۔ وہ اسی طرح عزیز، حکیم، علیم اور قدیر ہے اور ہمیشہ یونہی رہے گا۔ پس قرآن میں جو کچھ تم کو اختلاف ہے ہو وہ اسی کے مشابہ ہے جو کہ میں نے تم سے ذکر کیا اور اللہ پاک نے کوئی چیز ایسی نہیں نازل کی ہے جس سے درست مراد نہ ظاہر ہوتی ہو مگر اکثر آدمی اس بات کو نہیں جانتے ہیں۔ اس حدیث کو از اول تا آخر حاکم نے اپنی مستدرک میں روایت کیا ہے اور اس کو صحیح بتایا ہے اور اس حدیث میں اصل صحیح میں بھی ہے۔

ابن حجر اپنی شرح صحیح میں لکھتا ہے کہ اس حدیث کا ما حاصل چار باتوں کا سوال ہے اول روز قیامت باہم لوگوں میں سوال ہونے کی نفی اور پھر اُس باہمی سوال کا ذکر۔ دوسرے مشرکین کا اپنے حال کو چھپانا اور پھر اُس کو افشا کر دینا۔ تیسرے یہ سوال کہ آسمان اور زمین میں سے کون پہلے پیدا کیا گیا اور چوتھا سوال یہ ہے کہ خدا تعالیٰ کی بابت لفظ ”کان“ کیوں لگایا گیا؟ اس واسطے کہ وہ زمانہ گزشتہ پر دلالت کرتا ہے اور پروردگار عالم لم یزل اور لم یزال ہے۔ اور ابن عباسؓ کے جواب کا حاصل سوال اول کے بعد اہل حشر کے باہمی دریافت حال کا اثبات ہے۔ دوسرے سوال کے جواب میں انہوں نے کہا ہے کہ مشرکین زبان سے اپنی خطائیں چھپائیں گے۔ اس واسطے اُن کے ہاتھ پیر اور اعضاء (بحکم الہی) گفتگو کر کے اُن کا راز فاش کر دیں گے۔ تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ خداوند کریم نے پہلے زمین کو دونوں میں پیدا فرمایا۔ مگر اُس نے بچھپایا نہیں تھا۔ پھر دونوں میں آسمانوں کو بنایا اور اس کے بعد زمین کو گسترہ کر کے دو دن کے اندر اُس میں پہاڑ وغیرہ بنائے اور اس طرح زمین کی ساخت میں چار دن صرف کئے اور چوتھے سوال کا یہ جواب دیا کہ لفظ ”کان“ اگرچہ ماضی پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن وہ انقطاع کا مستلزم نہیں۔ بلکہ اُس سے مراد یہ ہے کہ خداوند کریم ہمیشہ ایسا ہی رہے گا اور سوال اول کے جواب میں ایک دوسری تاویل یہ بھی آئی ہے کہ قیامت کے دن باہمی دریافت حال ہونے کی نفی اُس وقت میں ہے جبکہ لوگ صور کی آواز سے دہشت زدہ حساب لئے جانے میں گرفتار اور صراط پر سے گزر رہے ہوں گے۔ اور ان حالتوں کے ماسوا دیگر حالات میں اُس کا اثبات کیا گیا ہے اور یہ تحویل السدی سے منقول ہے۔

ابن جریر نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے اس بات کی روایت کی ہے کہ نفی سوال باہمی پہلی مرتبہ صور پھونکے جانے کے وقت اور باہمی استفسار حال کا اثبات دوبارہ نفع صور ہونے کے وقت ہوگا۔ اور ابن مسعودؓ نے نفی مسالہ کی ایک اور معنی پر یہ تاویل کی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھنا ایک شخص کا دوسرے آدمی سے معافی مانگنا ہوگا۔ چنانچہ ابن جریر نے اذان کے طریق سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا ”میں ایک بار ابن مسعودؓ کے پاس گیا تو انہوں نے بیان کیا ”قیامت کے دن بندہ کا ہاتھ تھام کر منادی کی جائے گی کہ یہ فلاں شخص فلاں آدمی کا بیٹا ہے اس لئے جس شخص کا کوئی حق اس کی طرف ہو اُس کو چاہئے کہ وہ آئے پھر ابن مسعودؓ نے کہا ”لہذا عورت اُس وقت یہ خواہش کرے گی کہ اُس کا کوئی حق اُس کے باپ بیٹے بھائی یا شوہر پر ثابت ہو۔“ ”فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ“ یعنی پس اُس روز ان

کے فیما بین کوئی رشتہ اور کنبہ داری نہ ہوگی۔ اور نہ وہ ایک دوسرے کو پوچھیں گے۔

دوسرے طریق سے مروی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا ”اُس دن کسی شخص سے نسب کا کچھ حال نہ دریافت ہوگا اور نہ وہ آپس میں ایک دوسرے سے اُس کا کوئی سوال کریں گے اور نہ وہاں قرابت داری ہوگی۔ دوسرے سوال کے متعلق اس سے بھی بڑھ کر بسیط اور مفصل جواب اُس روایت میں وارد ہوا ہے جس کو ابن جریر نے ضحاک بن مزاحم سے نقل کیا ہے ضحاک نے کہا ”نافع بن الارزق نے ابن عباسؓ کے پاس آ کر قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَكْتُمُونَ اللّٰهَ حَدِيثًا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَاللّٰهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ“ کو دریافت کیا۔ ابن عباسؓ کا سوال سن کر فرمانے لگے ”ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تم اپنے ساتھیوں سے یہ کہہ کر آئے ہو کہ میں ابن عباسؓ سے متشابہ القرآن کو دریافت کرنے جاتا ہوں۔ اچھا تم اُن کو جا کر بتا دینا کہ جس وقت قیامت کے دن اللہ پاک تمام آدمیوں کو جمع فرمائے گا۔ اُس وقت مشرکین باہم یہ کہیں گے کہ خدا تعالیٰ محض توحید کے ماننے والوں کے سوا اور کسی کی توبہ قبول نہیں کرتا۔ لہذا اُس سے سوال ہوگا تو کہیں گے ”وَاللّٰهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ“ خدا کی قسم ہم تو مشرک نہ تھے۔ پھر اُن کے مونہوں پر مہریں لگا دی جائیں گی اور اُن کے ہاتھ پیر گویا کئے جائیں گے۔“ اس قول کی تائید اُس نقل سے بھی ہوتی ہے جس کو مسلم نے ایک حدیث کے اثناء میں ابی ہریرہؓ کی روایت سے بیان کیا ہے اور اُس میں آیا ہے کہ ”پھر تیسرا شخص ملے گا اور وہ کہے گا کہ اے رب میں تجھ پر تیری کتاب پر اور تیرے رسول پر ایمان لایا ہوں اور جس قدر اُس میں توانائی ہوگی اتنی باری تعالیٰ کی شاکرے گا۔“ پھر خداوند کریم فرمائے گا کہ ”اب ہم تیرے اعمال پر ایک گواہ پیش کرتے ہیں۔“ وہ شخص دل میں یاد کرے گا کہ ”بھلا کون مجھ پر گواہی دے سکتا ہے“ بعدہ (بحکم الہی) اُس کی زبان بند ہو جائے گی اور اُس کے ہاتھ پیر گواہ بن کر اُس کی بد اعمالیوں کا اظہار کریں گے۔“

تیسرے سوال کے بارہ میں بھی کئی دوسرے جوابات آئے ہیں۔ از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ٹم۔ واؤ کے معنی میں آیا ہے اور اس طرح یہاں کوئی شبہ وارد نہیں ہو سکتا اور کہا گیا ہے کہ اس جگہ خبر کی ترتیب مراد ہے اور مخبر یہ کی ترتیب مقصود نہیں جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ كَانَ مِنَ الْاٰلِیْنَ اٰمَنُوْا“ میں ہے اور یہ قول بھی ہے کہ نہیں ٹم اس جگہ اپنے باب (قاعدہ) پر آیا ہے جو کہ دو خلقتوں کے مابین تفوات ثابت کرنا ہے نہ کہ زمانہ کی تراخی (دیر اور مہلت) اور کہا گیا ہے کہ ”خلق“ اس مقام پر ”قدّر“ کے معنی میں آیا ہے۔

اب چوتھے سوال کے بابت اور ابن عباسؓ نے اُس کا جو کچھ جواب دیا ہے اُس کے بارہ میں آیا ہے۔ اُس کے بارہ میں کہا جاتا ہے ابن عباسؓ کے کلام میں یہ احتمال ہے کہ اس کی مراد یوں ہے۔ خداوند کریم نے اپنا نام غفور اور رحیم رکھا ہے اور یہ نام رکھنا زمانہ ماضی میں تھا کیونکہ اسم کا تعلق موسوم کے ساتھ منقضي ہو گیا اور اب رہیں دونوں صفتیں تو وہ جوں کی توں اب تک باقی ہیں۔ وہ کبھی منقطع ہی نہ ہوں گی کیونکہ جس وقت بھی خدا تعالیٰ موجود یا آئندہ زمانہ میں مغفرت اور رحمت کا ارادہ فرمائے گا اسی وقت ان اسماء کے معنی مراد واقع ہو جائیں گے۔ یہ بات ٹم کرمانی نے لکھی ہے اور کہا ہے کہ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ ابن عباسؓ نے دو جواب دیے ہوں۔ ایک یہ کہ بھی تسمیہ (نام رکھنا) ایسی بات تھی جو زمانہ گزشتہ میں ہو کر ختم ہو گئی۔ اور صفت ایسی شے ہے جس کی انتہا نہیں پائی جاتی۔ دوسرا جواب یوں دیا ہو کہ ”کان“ کے معنی ہیں دوام اس لئے خداوند تعالیٰ برابر اور ہمیشہ یوں ہی رہے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ سوال کو دو مسئلوں پر حمل کیا جائے۔ گویا یوں کہا جاتا

تھا کہ یہ لفظ خداوند کریم کی نسبت زمانہ ماضی میں غفور اور رحیم ہونے کی خبر دیتا ہے۔ باوجودیکہ اُس وقت کوئی موجود جو مغفرت کا اور رحم کا سزاوار بنتا پایا نہیں جاتا تھا اور یوں کہ اب زمانہ موجود میں خدا تعالیٰ ویسا (یعنی غفور و رحیم) نہیں رہا جیسا کہ لفظ کان اس بات کا پتہ دیتا ہے۔ لہذا پہلی بات کا جواب اس طرح دیا جائے گا کہ خدائے پاک زمانہ ماضی میں ان توصیفی اسماء سے موسوم ہوتا تھا اور دوسری بات کا جواب یہ ہوگا کہ کان کو دوام کے معنی دیئے جاتے ہیں۔ کیونکہ علمائے نحو کا قول ہے کہ لفظ کان ماضی دائم یا ماضی منقطع کے طور پر اپنی خبر کا ثبوت چاہتا ہے۔

ابن ابی حاتم نے ایک دوسری وجہ پر ابن عباسؓ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ ایک یہودی نے اُن سے کہا ”تم لوگ کہتے ہو کہ: ”إِنَّ اللَّيْلَةَ كَانَتْ عَزِيزًا حَكِيمًا“ یعنی اللہ پاک زمانہ گزشتہ میں عزیز و حکیم تھا۔ پس یہ بتاؤ کہ آج وہ کیسا ہے؟ ابن عباسؓ نے اُسے جواب دیا کہ پروردگار عالم فی نفسہ عزیز و حکیم تھا۔

مشکل اور متشابہ قرآن کا ایک اور موضع جس میں ابن عباسؓ کو بھی توقف کرنا پڑا یہ ہے کہ ابو عبید نے کہا اُس سے اسماعیل بن ابراہیم نے بواسطہ ایوب بن ابی ملیکہ کا یہ قول بیان کیا ہے ”کسی شخص نے ابن عباسؓ سے: ”يَوْمٌ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ“ اور قولہ تعالیٰ: ”يَوْمٌ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ“ کا مدعا دریافت کیا تھا تو ابن عباسؓ نے کہا: ”وہ دونوں دو دن ہیں جن کا ذکر خدا نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ اُن کو اچھی طرح جاننے والا ہے“۔ ابن ابی حاتم نے بھی یہ قول اسی وجہ کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس میں اتنا زیادہ کیا ہے کہ (ابن عباسؓ نے کہا) ”میں نہیں جانتا کہ یہ کیا چیز ہے اور مجھ کو ناپسند ہے کہ ان کے بارہ میں وہ بات کہوں جس کا مجھے علم نہیں“۔ ابن ابی ملیکہ کہتا ہے پھر میں اونٹ پر سوار ہو کر آگے چلا یہاں تک کہ سعید بن المسیبؓ کے پاس پہنچا۔ اُن سے بھی یہی سوال کیا گیا اور انہیں بھی اس کا کوئی مناسب جواب نہ سوجھ پڑا۔ میں نے اُن کی یہ حالت دیکھ کر کہا کیا میں تم کو وہ بات بتا دوں جو کہ ابن عباسؓ سے سن کر آ رہا ہوں؟ اُن کو ابن عباسؓ کا قول سنا دیا۔ ابن المسیبؓ میرا بیان سن کر اُس شخص سے جو اُن سے سوال کرتا تھا کہنے لگا ”دیکھو یہ ابن عباسؓ بھی اس امر میں کچھ کہنے سے پرہیز کرتے ہیں اور وہ مجھ سے بدرجہا بڑھ کر (قرآن کا) علم رکھتے ہیں“۔

ابن عباسؓ ہی سے یہ بھی مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”ہزار سال کا دن امر (حکم الہی) کے چال کی مقدار اور اُس کے تعالیٰ کی جانب عروج کرنے کا اندازہ ہے۔ اور سورۃ الحج میں جو ہزار سال کا دن مذکور ہے وہ اُن چھ دنوں میں سے کوئی ایک دن ہے جن میں خدا تعالیٰ نے آسمانوں کو پیدا فرمایا ہے اور پچاس ہزار سال کا دن قیامت کا دن ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے سہاک بن حرب کے طریق پر عکرمہ سے اور عکرمہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”ایک شخص نے ابن عباسؓ سے کہا ”تم مجھ سے بیان کرو کہ یہ آیتیں کیا مطلب رکھتی ہیں؟ قولہ تعالیٰ: ”فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ“ اور ”وَيُذَبِّرُ الْأُمُورَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ“ اور کہا ”وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ“ ابن عباسؓ نے جواب دیا۔ قیامت کے دن کا حساب پچاس ہزار سال ہے اور آسمانوں کی خلقت چھ دنوں میں ہوئی اُن میں سے ہر ایک دن ایک ہزار سال کا ہوگا۔ اور قولہ تعالیٰ ”يُذَبِّرُ الْأُمُورَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ“ میں جو ہزار سال کا ایک دن بتایا گیا ہے یہ امر کے چال کی مقدار ہے“۔ اور بعض لوگ اس طرح گئے ہیں کہ اس سے روز قیامت مراد ہے۔ اور وہ قولہ تعالیٰ: ”يَوْمٌ غَسِيرٌ عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرٌ يَسِيرٌ“ کی دلیل سے مومن اور کافر کی حالت کا

اعتبار کر کے کہا گیا ہے۔

فصل

زرکشی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے ”اختلاف کے کئی اسباب ہیں ازراہ جملہ ایک سبب یہ ہے کہ مخبر یہ کا وقوع مختلف احوال اور متعدد اطوار پر ہوا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے آدم کی پیدائش کے بارہ میں کہیں تو ”مِنْ تَرَابٍ“ کسی جگہ ”مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ“ گا ہے ”مِنْ طِينٍ لَازِبٍ“ اور کسی مقام پر ”مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ“ ارشاد فرمایا ہے۔ پس یہ الفاظ بھی مختلف ہیں اور ان کے معانی بھی مختلف حالتیں رکھتے ہیں کیونکہ صلصال حماء کے علاوہ دوسری چیز ہے اور حماء تراب کے سوا شے دیگر ہے۔ لیکن ان سب چیزوں کا مرجع ایک ہی جوہر کی طرف ہے اور وہ جوہر تراب ہے۔ پھر تراب ہی سے بتدریج یہ سب حالتیں ہوتی گئیں۔ یا مثلاً خداوند کریم نے ایک جگہ ”فَإِذَا هِيَ تُعْبَانُ“ فرمایا ہے اور دوسری جگہ اُسی کی نسبت ”تَهْتَرُ“ کَاثَمًا جَانٌ“ ارشاد کیا ہے ”جَانٌ“ چھوٹے سانپوں کو کہتے ہیں۔ اور ثعبان بڑے سانپ کا اسم جنس ہے (اڑدھا) اور یہ دو نام ایک ہی چیز (عصائے موسوی) کے اس لئے رکھے گئے کہ قد و قامت میں وہ اڑدھا کے برابر تھی مگر سبک روی اور جنبش میں اُس کی حرکت و تیزی رفتار چھوٹے سانپوں کے مشابہ پائی جاتی تھی۔

دوسرا سبب موضوع کا اختلاف ہے جس طرح قولہ تعالیٰ "وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ" اور قولہ تعالیٰ "فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ" باوجود اس کے کہ اسی کے ساتھ باری تعالیٰ یہ بھی فرماتا ہے کہ "فَبِمَا مَنَعَهُ لَّا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَلَا جَانٌّ" اچلیسی کہتا ہے کہ ان مواضع پر پہلی آیت کو توحید اور تصدیق انبیاء کے سوال پر محمول کیا جائے گا۔ اور دوسری آیت کا حمل اُن امور کے سوال پر ہوگا جو کہ دین کی شریعتوں (طریقوں) اور فروعات میں سے اقرار بالعبودیت کے لئے لازم آتی ہیں۔ چلیسی کے سوا کسی دوسرے شخص نے دوسری آیت کا حمل جگہوں کے اختلاف پر کیا ہے کیونکہ قیامت میں بکثرت موقف ہوں گے کہ اُن میں سے کسی جگہ میں لوگوں سے سوال کیا جائے گا اور کسی مقام پر پرسش نہ بھی ہوگی۔ کہا گیا ہے کہ مثبت سوال شرم دلانے اور جھڑکنے کا سوال ہے اور منفی سوال معذرت کی خواہش اور حجت بیان کرنے کی طلب ہے۔ مثلاً اللہ پاک نے ایک موقع پر "اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ" فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا "فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ" شیخ ابونحسن شاذلی نے پہلی آیت کا حکم قولہ تعالیٰ "فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ" کی دلیل سے توحید (خدا کو واحد و نہی کی تائید) پر حمل کیا ہے اور دوسری آیت کا حکم اعمال پر محمول فرمایا ہے۔ کہا گیا ہے نہیں بلکہ وہ دوسری آیت پہلی

۱۔ فقیہ بنی۔۔

۲۔ مزی ہول چہرے۔

۴۱ عقل نہاتی ہوئی مٹی سے جو ٹھیکرے کی طرح تھی۔

۴ چپکنے والی مٹی ہے۔

یہ خدا سے اس طرح ذرو جس کہ اُس سے ذر نے کاقی ہے۔

پس جس قدر تم سے ہو سکے اُس قدر اللہ سے ڈرو۔

آیت کی ناسخ ہے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ الْبَنَاتِ وَالْوَحَرَصُتُمْ“ میں پہلی آیت سے عدل کا ممکن ہونا سمجھ میں آتا ہے اور دوسری آیت سے عدل کی نفی ہو رہی ہے۔ اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ پہلی آیت حقوق کو پوری طرح ادا کرنے کے بارہ میں ہے اور دوسری آیت دلی میلان کے بابت ہے جو کہ انسان کی قدرت میں ہے اور مثلاً اللہ پاک خود فرماتا ہے ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ“ اور اسی کے ساتھ دوسری جگہ ارشاد فرماتا ہے ”أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا“ کہ اس میں سے پہلی آیت امر شرعی کے بارہ میں ہے اور دوسری آیت امر کوئی کے متعلق قضاء اور تقدیر کے معنوں میں۔

تیسرا سبب دو باتوں کا فعل کی جہتوں میں مختلف ہونا پایا جاتا ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ“ اور ”وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَا كُنَّ اللَّهُ رَمِي“ کہ ان میں قتل کی اضافت کفار کی طرف اور رمی (پھینک مارنے) کی اضافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب فرمائی ہے۔ کسب اور مباشرت کے اعتبار سے اور تاثیر کے لحاظ سے دونوں امور کی نفی رسول اور کفار دونوں کی ذات سے کر دی ہے۔

سبب چہارم یہ ہے کہ دو باتوں کا اختلاف حقیقت اور مجاز میں ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَتَرَى النَّاسَ سُكَارَىٰ وَمَا هُمْ بِسُكَارَىٰ“ (اور تو لوگوں کو نشہ میں چوہ نہ ہوں گے) یعنی پہلی مرتبہ مجازاً سُكَارَىٰ (نشہ میں چور) کہا گیا ہے۔ اور مراد یہ ہے کہ وہ روز قیامت کے ہولناک نظارہ سے بدحواس ہوں گے نہ کہ یہ حقیقتاً شراب کے نشہ سے مست ہوں گے۔ پانچواں سبب وہ اختلاف ہے جو کہ دو وجہوں اور دو اعتباروں سے ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ“ کہ اسی کے ساتھ یہ بھی فرمایا ہے ”خَاشِعِينَ مِنَ اللَّهِ يُنْظَرُونَ مِنْ طَرَفٍ خَفِي“ قطرب کا قول ہے قولہ تعالیٰ ”فَبَصَرُكَ“ اس معنی میں آیا ہے کہ تیرا علم اور تیری معرفت اُس چیز کے ساتھ قوی ہے۔ یہ اہل عرب کے قول بصر بکذا (یعنی علم حاصل کیا یا جان گیا) سے ماخوذ ہے اور اس سے آنکھوں سے دیکھنا ہرگز مراد نہیں۔ الفارسی کہتا ہے ”اور اس بات پر قولہ تعالیٰ ”فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَ“ بھی دلالت کرتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ“ کہ اسی کے ساتھ یہ بھی ارشاد ہوا ہے۔ ”إِلَهُمَا الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ“ ان دونوں آیتوں کو مقابلہ میں لا کر دیکھنے سے یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ وجل (ترسندگی) طمانیت (سکون و تسکین قلب) کے خلاف امر ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ طمانیت معرفت تولید کے ساتھ شرح صدر حاصل ہونے سے پیدا ہوتی ہے اور ”حل“ (ترسندگی) لغزش کا خوف ہونے کے وقت۔ اور راہ راست سے بھٹک جانے کے خیال سے دل کانپ اٹھتے ہیں۔ اور ایک موقع پر یہ دونوں باتوں ایک ہی آیت میں جمع بھی ہو گئی ہیں اور وہ آیت یہ ہے۔ قال تعالیٰ ”تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ.....“

اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ وَيَسْتَغْفِرُوا رَبَّهُمْ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ سُنَّةٌ أُولَٰئِكَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ قُبُلًا“ کہ یہ آیت اپنے اندر ذکر کی گئی دو چیزوں میں سے کسی ایک ہی چیز میں ایمان سے منع کرنے والی

۱۔ سو آج تیری نگاہ تیز ہے۔

۲۔ ذلت سے عاجزی کرتے ہوئے چوری کی نگاہ سے دیکھتے ہوں گے۔

شے ہونے کا حصر کر دینے پر دلالت کر دی ہے۔ پھر خدا تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا ہے ”وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا“ اور یہ مذکورہ سابق آیت میں دو چیزوں کے اندر جو حصر ہوا ہے ان کے علاوہ دوسرا حصر ہے اور ان چیزوں کے سوا اور چیزوں میں حصر ہوا ہے لہذا اس مقام پر بھی لوگوں نے اشکال وارد کیا ہے۔

ابن عبدالسلام نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ پہلی آیت کے معنی ہیں لوگوں کو بجز اس کے اور کسی چیز کے ارادہ نے ایمان لانے سے منع نہیں کیا کہ اُن کے پاس بھی زمین کے اندر زندہ اتار دیئے جانے یا اسی طرح کے وہ دوسرے عذاب آئیں جو کہ اگلے لوگوں پر آچکے ہیں۔ یا یہ کہ اُن پر آخرت میں عذاب اُن کے سامنے آکھڑا ہو۔ پس اللہ پاک نے یہ خبر دی ہے کہ اُس کا ارادہ ایمان نہ لانے والے بندوں کو ان دو مذکورہ بالا فوق باتوں میں سے کسی ایک بات کی زد میں لانا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ خداوند کریم کا ارادہ مراد کے منافی امر کے وقوع سے مانع ہوتا ہے۔ بدیں لحاظ یہ حقیقی سبب میں ممانعت کا حصر ہے کیونکہ دراصل ذات باری تعالیٰ ہی مانع ہے۔ دوسری آیت کے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کو ایمان لانے سے بجز اس کے کسی امر نے منع نہیں کیا کہ انہیں خدا تعالیٰ کے بشر کو رسول بنا کر بھیجنے سے سخت اچنبھا تھا کیونکہ غیر مومنین کا قول ہر گز ایمان سے مانع نہیں اور اُس قول میں مانع از ایمان ہونے کی صلاحیت نہیں مگر وہ قول التزامی طور پر متخیر ہونے اور اچنبھے میں پڑ جانے پر دلالت کرتا ہے۔ یہ امر یعنی استغراب مانع بننے کے مناسب ہے پھر اُن لوگوں کا استغراب حقیقی مانع نہیں بلکہ عادتاً مانع آنے والی چیز ہے۔ کیونکہ ارادۃ اللہ کے ساتھ وجود ایمان جائز نہیں اور اس کے ساتھ ایمان کا پایا جانا روا ہے لہذا یہ حصر عادتاً مانع آنے والی شے میں ہے۔ اور پہلا حصر حقیقی مانع میں تھا اور اب ان دونوں آیتوں میں بھی کوئی منافات نہیں رہی۔

نیز قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا“ اور ”فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ“ کو قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ“ اور قولہ تعالیٰ ”أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ“ وغیرہ آیتوں کے ساتھ مقابلہ میں لا کر اشکال وارد کیا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں پر استفہام سے نفی مراد ہے اور معنی یہ ہیں کہ لا اَحَدٌ أَظْلَمُ یعنی کوئی اُس سے بڑھ کر ظالم نہیں۔ چنانچہ اس اعتبار پر خبر یہ ہوگی (جملہ خبریہ) اور خبر ہونے کی حالت میں آیتوں کا مطلب اُن کے ظاہر کے مطابق لیا جائے تو وہ معنی اور الفاظ میں تناقض پیدا کر دے گا۔ اس کا جواب کئی طرح پر دیا گیا ہے از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ہر ایک موضع اپنے صلہ کے معنی کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مدعا یہ ہے کہ منع کرنے والوں میں کوئی شخص آدمی سے بڑھ کر ظالم نہیں جو کہ مسجدوں میں عبادت کرنے سے منع کرے۔ افترا بانڈھنے والوں میں اُس سے بڑھ کر برا کوئی نہیں جو کہ خدا تعالیٰ پر جھوٹ کی تہمت لگائے جبکہ اُس میں صلات (جمع صلہ) کی خصوصیت مانی جائے تو پھر یہ تناقض بھی مٹ جائے گا۔

دوسرا طریقہ جواب کا یہ ہے کہ پیش دستی کی نسبت سے تخصیص کی گئی ہے۔ چونکہ اُن لوگوں سے پہلے کوئی شخص اس قسم کا اور اُن کے مانند نہیں ہوا تھا۔ لہذا اُن پر حکم لگا دیا گیا کہ وہ اپنے بعد والوں میں سب سے بڑھ کر ظالم اور اپنے اُن پیروں کے لئے نمونہ ہیں جو ان کی راہ پر چلیں گے اور اس کے معنی اپنے ماقبل کی طرف مودل ہوتے ہیں کیونکہ اُس سے مانعیت

اور افتراءیت کی جانب سبقت لے جانا مراد ہے۔

تیسرا جواب جس کو ابو حیان نے صحیح اور درست قرار دیا ہے یہ ہے کہ اظلم ہونے کی نفی سے یہ بات نہیں نکلتی کہ ظالم ہونے کی نفی بھی ہو جائے کیونکہ مقید کے انکار سے مطلق کے انکار پر دلالت نہیں ہو سکتی۔ لہذا جبکہ اُس نے ظالم ہونے کی نفی پر دلالت نہیں کی تو اس سے تناقض بھی لازم نہیں آیا۔ کیونکہ اُس میں اظلم ہونے کے معاملہ میں سب کو برابر ثابت کرنا مقصود ہے۔ اور جبکہ اُس میں یہ باہمی برابری ثابت ہو گئی۔ اور اب جتنے لوگوں کا وصف اس صفت کے ساتھ کیا گیا ہے اُن میں سے کوئی ایک دوسرے پر زائد نہ ہوگا اور اظلم ہونے میں اُن کی مساوات ہو جائے گی۔ معنی ان آیتوں کے یہ ہوں گے کہ جن لوگوں نے افتراء کی یا جنہوں نے منع کیا اور ایسے ہی دوسرے لوگوں سے بڑھ کر کوئی شخص ظالم نہیں۔ ان کا اظلم ہونے میں مساوی ہونا کسی اشکال کا موجب نہیں اور نہ یہ چاہتا ہے کہ اُن میں سے ایک شخص بہ نسبت دوسرے آدمی کے زیادہ برا ہو۔ اس کی مثال ہے تمہارا قول ”لَا آخِذُ أَفْقَهُ مِنْهُمْ“ اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ تفصیل کی نفی سے مساوات کی نفی لازم نہیں آتی۔ بعض متاخرین کا قول ہے کہ اس استفہام سے بغیر اس کے کہ ذکر کئے گئے شخص کے لئے حقیقتاً اظلمیہ ثابت کرنے کا۔ اُس کے غیر سے اظلمیت کی نفی کا قصد کیا گیا ہو۔ محض خوف دلانا اور پریشان بنانا مقصود ہے۔

الخطابی کا بیان ہے کہ ”میں نے ابن ابی ہریرہ کی زبانی ابی العباس بن سرتح کا یہ قول سنا ہے کہ ایک شخص نے کسی عالم سے قولہ تعالیٰ ”لَا أَقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ“ کی بابت سوال کیا کہ اس کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ یہاں تو خداوند کریم خبر دیتا ہے کہ وہ اُس کی قسم نہیں کھاتا اور پھر اپنے قول ”وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ“ میں اُس (شہر مکہ) کی قسم کھائی ہے؟ عالم نے سائل سے کہا بتاؤ تم کیا پسند کرتے ہو۔ پہلے میں تم کو پریشان کر لوں پھر درست جواب دوں یا پہلے ٹھیک جواب دے کر اُس کے بعد تمہیں چکر میں ڈالوں؟“ سائل نے کہا ”نہیں آپ پہلے مجھ کو وحشت دلائیں پھر درست جواب دیں۔ عالم نے فرمایا تم کو یاد رکھنا چاہئے کہ اس قرآن کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایسے لوگوں کے سامنے اور ایسی قوم کے مابین رہنے سہنے کی حالت میں ہوا ہے جو کہ اس میں کوئی قابل اعتراض بات پا کر آپ پر منہ آنے کا موقع ہی ڈھونڈتے رہتے ہیں۔ اس لئے اگر یہ بات اُن لوگوں نے نزدیک تناقض ہوتی تو وہ اُسے دانتوں سے پکڑ لیتے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تردید میں سب سے پہلے بسرعت تمام اُسی امر کو پیش کر دیتے مگر ایسا نہیں ہوا کیونکہ اُن لوگوں کو اس کلام کی درستی اور فصاحت کا علم تھا اور تم اس بات سے جاہل ہو اور انہوں نے اس میں کوئی خرابی نہیں نکالی تھی مگر تم اُس میں نقص نکالتے اور اسے ناپسند کرتے ہو۔ پھر اس کے بعد عالم صاحب نے فرمایا کہ ”اہل عرب اپنے کلام کے اثنا میں حرف ”لا“ کو لاتے اور اُس کے معنی کو بیکار رکھتے ہیں چنانچہ انہوں نے سائل کو اس کی شہادت میں چند عربی شاعروں کے اشعار بھی سنائے۔

تنبیہ: استاد ابو اسحق الفراءنی کا قول ہے کہ ”جس وقت بہت سی آیتوں میں تعارض واقع ہو اور اُن میں ترتیب دینا دشوار ہو جائے اُس وقت تاریخ کی جستجو کرنا چاہئے اور مقدم آیت کو متاخر آیت کی وجہ سے ترک کر دینا مناسب ہے اور یہی بات نسخ ہوگی۔ اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے لیکن دو آیتوں میں سے کسی ایک پر عمل ہونے کا اجماع پایا جائے تو اُس حالت میں اجماع اُمت ہی سے یہ معلوم ہوگا کہ جس آیت پر سب لوگوں نے عمل کیا ہے وہی نسخ ہے۔ استاد مذکور کہتا ہے ”اور قرآن میں کہیں بھی دو ایسی متعارض آیتیں نہیں ملتیں جو ان دونوں اوصاف سے خالی ہوں۔“

استاد ابی اسحق کے علاوہ کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”دو قرأتوں کا تعارض بمنزلہ دو آیتوں کے تعارض کے ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَرْجُلُكُمْ“ نصب اور جرد دونوں حرکات کے ساتھ پڑھا گیا ہے اور اسی تعارض کی وجہ سے دونوں کو اس طرح باہم جمع کیا ہے کہ قرأت نصب کو پیروں کے دھونے اور قرأت جرد کو موزوں پر مسح کرنے کے حکم پر محمول کیا ہے اور اختلاف اور تناقض کا سب سے بڑھ کر جمع کرنے والا علامہ صیرنی کہتا ہے کہ ”ہر ایک ایسا کلام جس میں اسم واقع ہونے والی شے کے کسی حصہ کی اضافت بہت سی وجہوں میں سے کسی وجہ کی طرف بھی ہو سکے۔ اُس میں ہرگز کوئی تناقض نہ ہوگا البتہ تناقض اُس لفظ میں ہو سکتا ہے جو کہ اسم واقع ہونے والی شے سے ہر ایک جہت کے ساتھ خلاف اور زید پڑے اور کتاب و سنت میں اس طرح کی کوئی چیز بھی پائی ہی نہیں جانے کی اور اُس میں نسخ کا وجود دو مختلف وقتوں ہی میں پایا جاتا ہے۔“ قاضی ابو بکر کا قول ہے ”قرآن کی آیتوں آثار (احادیث نبوی) اور ان باتوں کا تعارض جائز نہیں ہوتا جن کو عقل واجب ٹھہراتی ہے اسی واسطے قولہ تعالیٰ ”اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ“ قولہ تعالیٰ ”وَتَخْلُقُونَ أَفْكَا“ اور ”وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ“ کے ساتھ معارض نہیں بنایا گیا کیونکہ یہاں پر عقلی دلیل خدا کے سوا اور کسی کے خالق ہونے پر قائم نہیں ہوتی ہے۔ لہذا یہ بات متعین ہوئی کہ اُس کے معارض کی تاویل کی جائے اور اس بنا پر ”وَتَخْلُقُونَ“ کی تاویل ”تَخْلُقُ“ کی تاویل ”تَصَوُّدُ“ کے ساتھ کی گئی ہے۔

فائدہ: قولہ تعالیٰ ”وَلَوْ كَانُ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا“ کی تفسیر کرتے ہوئے کرمانی نے بیان کیا ہے کہ اختلاف دو وجہوں پر ہوا کرتا ہے۔ اول اختلاف تناقض اور یہ اس قسم کا اختلاف ہے جو کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز کو دوسری چیز کے خلاف بنانے کی خواہش کرتا ہے اور یہ اختلاف قرآن میں پایا جانا غیر ممکن ہے۔ دوسرا اختلاف تلازم ہے یہ اختلاف ایسا ہوتا ہے کہ دونوں جانبوں کے موافق ہو۔ مثلاً وجہ قرأت سورتوں اور آیتوں کی مقداروں منسوخ و ناسخ، امر و نہی اور وعدہ و وعید وغیرہ احکام کا اختلاف۔

انچاسویں نوع

قرآن مطلق اور قرآن مقید

مطلق: اُس کو کہتے ہیں جو کہ بلا کسی قید کے ماہیت پر دلالت کرے اور وہ قید کے ساتھ ایسا ہوتا ہے جیسا کہ عام خاص کے ساتھ مل کر خصوصیت کو شامل ہو جاتا ہے۔ علماء کا قول ہے کہ جس وقت کوئی دلیل ایسی پائی جائے گی جس کے ذریعہ سے مطلق کو کسی قید میں مقید کر سکیں تو وہ مقید کر دیا جائے گا ورنہ نہیں۔ بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقلید پر باقی رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے ہم لوگوں سے عربی زبان میں خطاب فرمایا ہے۔ اور قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب خدا

۱۔ لفظ باتیں بناتے ہیں۔

۲۔ تصویریں بناتا تھا۔

تعالیٰ نے کسی امر میں صفت یا شرط کے ساتھ حکم دیا ہو اور پھر اس کے بعد ایک اور حکم مطلق طور پر وارد ہوا ہو۔ تو اب دیکھا جائے گا کہ آیا اس حکم کی مطلق کی کوئی ایسی اصل بھی ہے جس کی طرف وہ راجع ہو سکے یا نہیں؟ اگر بجز اس دوسرے مقید حکم کے کوئی اصل اس طرح کی نہیں ہے جس کی طرف حکم مطلق کو پھیر سکیں تو اب اسی قید کے ساتھ اس حکم مطلق کی تقلید واجب ہوگی۔ اور اگر اس کی کوئی اور اصل علاوہ اس حکم مقید کے بھی ہو تو اس حالت میں حکم مطلق کا دونوں اصولوں میں سے کسی ایک اصل کی جانب پھیرنا دوسری اصل کی نسبت سے کچھ بہتر ہوگا۔ پس پہلی صورت کی مثال رجعت، فراق اور وصیت میں گواہی دینے والوں پر عدالت کا شرط بنانا ہے۔ چنانچہ اللہ پاک فرماتا ہے: ”وَاشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ“ اور قولہ تعالیٰ ”شَهِادَةُ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ“ اور خرید و فروخت وغیرہ کے معاملات میں مطلق شہادت کا حکم آیا ہے۔ جیسا کہ فرماتا ہے: ”وَاشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ فَلَا ذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ“ مگر گواہوں کے لئے ان سب احکام میں عادل ہونا ہی شرط ہے۔

اور تقلید حکم کی مثال شوہر اور بیوی کا وارث ہونا ہے اس کے متعلق اللہ پاک کا ارشاد ہے ”مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ“ اور حق سبحانہ و تعالیٰ نے جس مقام پر میراث کا مطلق لانا منظور تھا وہاں اس کو بغیر کسی قید کے بھی ذکر کیا ہے لیکن باوجود اس کے کہ وہاں میراث کا ذکر بلا کسی قید کے ہے پھر بھی اس کی تقسیم کا نفاذ وصیت اور قرض ادا کرنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ایسے ہی صرف ایک قتل کے کفارہ میں مومن غلام کو آزاد کرنے کی شرط لگائی ہے اور ظہار اور قسم کے کفارہ میں مطلق غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ مگر غلام کو آزاد کرنے کے حکم میں مطلق اور مقید دونوں کی ایک ہی حالت ہے یعنی رقبہ کا وصف سب میں ایکساں شمار ہوگا۔ اور اسی طرح وضو کی آیت میں ہاتھوں کو ”مِرْفَقٍ“ کہنیوں کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر تیمم میں ہاتھوں کا ذکر مطلق طور پر بلا کسی قید کے کیا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ ”لَمَنْ يَرْتَدِدْ مِّنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَبِمُتٍ وَهُوَ كَافِرٌ...“ میں اعمال کے رائیگاں کر دیئے جانے کو اسلام سے مرتد ہو کر بحالت کفر مر جانے کے ساتھ مقید کیا گیا ہے۔ پھر دوسری جگہ قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ“ میں اعمال کی رائیگانی کو مطلق رکھا گیا ہے اور سورۃ الانعام میں خون کے حرام ہونے کو صفت منسوخ کے ساتھ مقید بنایا ہے مگر دیگر مقامات پر اسے مطلق وارد کیا ہے۔ چنانچہ امام شافعی کا مذہب یہ ہے کہ تمام صورتوں میں مطلق کو مقید ہی پر محمول کرنا چاہئے۔ لیکن بعض علماء اس کی پابندی نہیں کرتے اور وہ ظہار اور یمین (قسم) کے کفارہ میں کافر غلام کا آزاد کرنا بھی جائز قرار دیتے ہیں اور تیمم کے بارہ میں صرف دونوں کلائیوں سے ذرا اوپر تک مسح کر لینا کافی بتاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ تنہا زوت (یعنی دین اسلام سے بر گشتگی) ہی اعمال کے رائیگاں ہو جانے کے باعث ہے۔

یہاں تک قسم اول یعنی عام محض اور عام مقید کی مثالیں بتادی گئیں۔ اب قسم دوم یعنی محض مقید احکام کی مثال یہ ہے کہ کفارہ قتل اور ظہار کے روزوں کو پے درپے رکھنے کی قید سے مقید بنایا اور تمتع کے صوم میں تفریق کرنے کی قید لگائی ہے۔ پھر ان دونوں نظیروں کے مقابل میں کفارہ قسم اور قضاے رمضان کے روزے کسی قید کے ساتھ بھی مقید نہیں کئے گئے ہیں۔ لہذا یہ دونوں قسمیں مقید ہی رہیں گی یعنی ان کو متواتر اور جفریق دونوں طرح پر رکھ لینا جائز ہوگا کیونکہ ان کا حمل مذکورہ سابق مقید کی مثالوں پر ہو نہیں سکتا۔ نہ ان میں تفریق کی قید ہے اور نہ تابع کی اور کسی ایک مثال پر ان کو محمول نہ کرنے کی

وجہ یہ ہے کہ ان میں کوئی ترجیح دینے والی بات پائی نہیں جاتی۔

تنبیہیں: جبکہ ہم مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی رائے دیں تو آیا یہ امر وضع لغت کے اعتبار سے ہوگا۔ یا قیاس سے رو سے دو یہ مذہب ہیں۔ پہلے مذہب یعنی اس احتمال کے بلحاظ وضع لغت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اہل عرب کے مذہب میں اطلاق کو اچھا خیال کیا جاتا ہے جس کی علت مقید کے ساتھ اکتفا کر لینا اور ایجاز و اختصار کی خواہش ہے۔ دوسرے مذہب کی علت یہ ہے کہ جس چیز کا محل بیشتر آچکا ہے اگر اُس میں دو حکم ایک ہی معنی میں آئے ہوں۔ اور اُن میں جو کچھ اختلاف ہو وہ صرف اطلاق اور تقلید ہی میں ہو۔ لیکن جبکہ ایک شے کے بارہ میں کئی باتوں کے ساتھ حکم دیا گیا ہو۔ پھر دوسری شے میں اُنہی امور میں سے بعض امور کے ساتھ حکم لگایا ہو اور بعض امور کے ذکر سے سکوت کیا ہو تو اس حالت میں وہ الحاق کا مقتضی نہ ہوگا۔ مثلاً وضو میں چاروں اعضاء کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم میں صرف دو عضو ذکر کئے گئے ہیں تو اس مقام پر یہ قول کہ وضو کے حکم کا عمل تیمم پر بھی کرنا چاہئے۔ اور اُس میں بھی مٹی کے ساتھ سر اور پیروں کا مسح کرنا ضروری ہے۔ ہرگز صحیح نہ ہوگا۔ اور ایسے ہی ظہار کے کفارہ میں روزہ رکھنے غلام آزاد کرنے اور مسکینوں کو کھانا دینے تین باتوں کا ذکر ہوا ہے۔ اور کفارہ قتل کے بیان میں صرف دو پہلی باتیں یعنی روزہ رکھنے اور غلام آزاد کرنے ہی پر اقتضاء کر کے اطعام کا مطلقاً ذکر بھی نہیں ہوا۔ لہذا اس جگہ اس حکم کو سابق کے حکم پر محمول کرنے اور روزہ کو اطعام سے بدل لینے کا قول ہرگز درست نہ ہوگا۔

پچاسویں نوع

قرآن منطوق اور قرآن مفہوم

منطوق: جس معنی پر لفظ کی دلالت محل نطق میں ہوتی ہے اُسے منطوق کہتے ہیں اگر وہ لفظ ایسے معنی کا فائدہ دیتا ہے کہ اُس معنی کے سوا دوسرے معنوں کا احتمال اُس لفظ میں ہو ہی نہیں سکتا تو وہ لفظ نص کہلائے گا۔ اس کی مثال ہے ”فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَنِسْبَةِ إِذَا رَجَعْتُمْ إِلَيْكُمْ عَشْرَةَ كَامِلَةً“ اور متکلمین کے ایک گروہ کا یہ قول بیان کیا گیا ہے کہ وہ لوگ کتاب اللہ اور سنت میں نص صریح کے بے حد نادر الوقوع ہونے کے قائل ہیں مگر امام الحرمین اور دیگر علماء نے اس قول کی تردید میں مبالغہ کیا ہے اور کہا ہے کہ نص کی غرض قطع (یقین) کے طور پر تاویل اور احتمال کی جہتوں کو علیحدہ کر کے مستقل معنی کا افادہ کرتا ہے۔ اگرچہ قرآن میں لغت کی طرف پھرنے کے لحاظ سے صیغوم کی وضع (اصلی) کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں کیا ہیں لیکن حالی اور مقالی قرینوں کے ساتھ اس طرح کی عبارتیں بہت کثرت سے پائی جاتی ہیں۔ اور وہ یا عبارت مذکورہ بالا یعنی کے ساتھ دوسرے معنی کا بھی کمزوری احتمال رکھتی ہوگی تو وہ ”ظاہر“ کہلاتی ہے۔ مثلاً ”فَلَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ“ کیونکہ باغی کا لفظ جاہل اور ظالم دونوں معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے بحالیکہ جاہل کے معنی میں اُس کا استعمال بیشتر اور نہایت ظاہر طور پر ہوتا ہے اور دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَقْرَبُوا هُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ“ اس واسطے کہ

جس طرح طہر عورتوں کے معمولی ایام کے ختم ہونے کا نام ہے اسی طرح وضو اور غسل کو بھی طہر کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور امر دوم میں لفظ طہر کا استعمال زیادہ ظاہر ہے۔

اور اگر کسی دلیل کی وجہ سے لفظ ظاہر کو امر مرجوح (کنز و معنوں) پر محمول کیا جائے تو یہ صورت تاویل کہلاتی ہے اور جس مرجوح کا اُس پر حمل کیا ہے وہ ”مسود“ کہا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ“ کہ اس میں معیت (ساتھ رہنے) کا حمل ذاتی طور سے قریب ہونے پر نہیں کیا جاسکتا لہذا اقرار پایا کہ اُس کو قرب بالذات کے معنوں سے پھیر کر قدرت، علم، حفظ اور رعایت کے معنوں پر محمول کریں یا مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ“ کو ظاہری الفاظ پر محمول بنانا اس واسطے محال ہے کہ انسان کے لئے پروں کا ہونا غیر ممکن ہے لہذا اس کا احتمال فروتنی اور خوش اخلاقی پر کیا جائے گا۔ اور گا ہے لفظ منطوق دو حقیقتوں یا ایک حقیقت اور ایک مجاز کے مابین مشترک ہوتا ہے اور اُس کا حمل بھی سب معنوں پر صحیح ہوتا ہے لہذا اس صورت میں لفظ منطوق کو عام اس سے کہ ہم جواز اُس کے دونوں معنوں میں استعمال کے قائل ہوں یا نہ ہوں اُس کو سب معنوں پر حمل کیا جاسکے گا۔

اور لفظ منطوق کے اس اعتبار پر استعمال کرنے کی وجہ یہ ہوگی کہ اُس لفظ کے ساتھ دو بار خطاب کیا گیا ہو۔ ایک مرتبہ اُس سے ایک معنی مراد لئے گئے ہوں۔ اور دوسری جگہ دوسرے معنوں میں آیا ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ“ کہ اس میں پہلا احتمال کاتب اور شہید کے صاحب حق کو کتابت یا شہادت میں کوئی ناحق ضرر نہ پہنچانے کا پایا جاتا ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے ”لَا يُضَارُّ“ بالفتح پڑھا جائے۔ اور اُس کے معنی یہ لئے جائیں کہ صاحب حق اُن دونوں (کاتب اور شہید) کو نا واجب بات منوا کر اور کتابت و شہادت پر مجبور بنا کر کوئی ضرر نہ پہنچائے۔ پھر اگر لفظ کی دلالت کسی ضمیر لانے پر موقوف رہے گی تو اُس کو دلالت اقضاء کہیں گے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاسْتَنْبِ الْقَرْيَةَ“ یعنی قریہ والوں سے پوچھو اور یا یہ ہوگا کہ ایسی دلالت ضمیر لانے پر موقوف نہ ہوگی۔ اس صورت میں اگر لفظ اُس شے پر دلالت کرے جس پر اُس لفظ کی دلالت مقصود نہیں ہے تو اُس کو دلالت بلا اشارہ کہیں گے۔ جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”أَجَلٌ لَّكُمْ لَيْلَةُ الصِّيَامِ الْوَفِئَةُ إِلَىٰ يَسَائِكُمْ“ اُس شخص کا روزہ صحیح ہونے پر دلالت کرتا ہے جو صبح کے وقت تک حالت جنابت (غسل کے قابل ناپاکی) میں مبتلا رہا ہو۔ کیونکہ طلوع فجر تک جماع کا مباح ہونا اس بات کا مستلزم ہے کہ روزہ دار آدمی دن کے کسی جزء میں حاجت غسل رکھے اور یہ استنباط محمد بن کعب القرظی نے کیا ہے۔

فصل

مفہوم : لفظ کی دلالت معنی پر محل نطق میں نہ ہو بلکہ اُس سے خارج تو ایسی دلالت کو مفہوم کہتے ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں :

(۱) مفہوم موافق (۲) مفہوم مخالف۔

مفہوم موافق وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے موافق ہو۔ یہ موافقت اولیٰ ہوگی تو اس کا نام فحوی خطاب رکھا جائے گا۔ مثلاً ”فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفٍ“ ماں باپ کو مارنے کی حرمت پر اس واسطے دلالت کرتا ہے کہ مارنا بہ نسبت مکروہ بات کے

کہیں بڑھ کر سخت چیز ہے اور اگر یہ موافقت مساوی ہو تو اسے ”لحن الخطاب“ کہتے ہیں یعنی خطاب کے معنوں کی غلطی جس طرح کہ قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا“ یتیموں کے مالوں کو جلاڈالنے پر حرمت پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ بیجا طور پر یتیم کا مال کھا جانا اور اسے سوخت کر دینا یہ دونوں باتیں اس کو برباد کر دینے میں ایکساں ہیں۔ اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا اس مفہوم موافق کی دلالت قیاسی ہوتی ہے یا لفظی مجازی یا حقیقی۔ اس کے متعلق بہت سے قول آئے ہیں اور ان اقوال کو ہم نے اپنی اصول کی کتابوں میں بیان کیا ہے اور دوسری قسم یعنی مفہوم مخالف وہ ہے جس کا حکم منطوق کے حکم سے خلاف ہو۔ اس کی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) مفہوم صفت۔ عام اس سے کہ وہ صفت لغت ہو یا حال یا ظرف یا عدد مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِذْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا“ کہ اس کا مفہوم غیر فاسق کی خبر میں تبیین کو واجب نہیں بتاتا۔ اور اس طرح ایک عادل شخص کی خبر قبول کر لینا واجب ہوگی اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ“ اور ”الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ“ جس سے یہ مراد ہے کہ ان خاص مہینوں کے سوا جو حج کے لئے مقرر ہیں اور کسی مہینہ میں احرام حج باندھنا صحیح نہیں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْهَرِ الْحَرَامِ“ یعنی یہ کہ مشعر الحرام کے سوا اور کسی مقام کے نزدیک ذکر الہی کرنے میں اصل مطلب کبھی نہ حاصل ہوگا۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً“ یعنی اس سے کم اور زیادہ کوڑے نہ مارو۔

(۲) مفہوم شرط۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ“ یعنی غیر حاملہ عورتوں کو (بعد طلاق) نفقہ دینے واجب نہیں۔

(۳) مفہوم غایت۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ یعنی جبکہ وہ عورت جس کو طلاق مغلظہ پڑ چکی ہے دوسرے مرد سے نکاح کر لے گی تو اب وہ بشرط رضا مندی زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

(۴) مفہوم حصر۔ اس کی مثال ہے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ اور ”إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ“ یعنی یہ کہ خدا کے سوا کوئی معبود حقیقی اور لائق عبادت نہیں ہے۔ اور ”فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ“ یعنی غیر اللہ ہرگز ولی نہیں۔ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَخْشَرُونَ“ یعنی غیر خدا کی طرف تم نہ اٹھائے جاؤ گے۔ ”إِنَّا كُنَّا نَعْبُدُ“ یعنی تیرے سوا ہم کسی کی بھی عبادت نہیں کرتے اور ان مفہوموں کے ساتھ اجتماع کرنے میں بکثرت مختلف اقوال یہ آئے ہیں جن میں فی الجملہ صحیح تر قول یہ ہے کہ جس امر کا ذکر ہوا ہے وہ غالب (بیشتر) چیزوں کی مثال نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے اکثر علماء قولہ تعالیٰ ”وَرَبَّانِيكُمْ إِلَهِي فِي حُجُورِكُمْ“ کے مفہوم کو قابل اعتبار نہیں مانتے کیونکہ بیشتر پائی جانے والی بات پروردہ لڑکیوں کا بیویوں کی گود میں ہونا ہے۔ پس آیت مذکورہ کا مفہوم یہ نہ ہوگا اس واسطے کہ یہاں مردوں کی گود کو مخصوص بالذکر بنانے کی علت اس کا بیشتر اوقات حاضری الذہن ہونا ہے۔ اور یہ بھی شرط ہے کہ وہ مفہوم واقع کے موافق نہ ہو چنانچہ اسی وجہ سے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ“ کا کچھ مفہوم نہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا“ بھی کوئی مفہوم نہیں رکھتے۔ اور ان امور پر اطلاع پانا اسباب نزول کے معرفت کے فوائد میں ہے۔

فائدہ: بعض علماء کا قول ہے کہ ”الفاظ کی دلالت یا اپنے منطوق کے لحاظ سے ہوتی ہے یا اپنے فحویٰ مفہوم اقتضاء

ضرورت اور یا اس کے ایسے معقول کے اعتبار سے جو اسی لفظ سے مستنبط ہو غرضیکہ ان میں سے کسی ایک اعتبار کے ساتھ دلالت ہوا کرتی ہے۔ یہ بات ابن الحصار نے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ یہ کلام حسن ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان میں سے پہلی دلالت منطوق ہے دوسری دلالت مفہوم تیسری دلالت اقتضاء اور چوتھی دلالت اشارہ۔

اکیا ونویں نوع

قرآن کے وجوہ مخاطبات

ابن الجوزی کتاب النفیس میں بیان کرتا ہے کہ قرآن میں خطاب پندرہ وجوہ پر آیا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے تمہیں سے زیادہ وجوہ خطاب قرآن میں بیان کئے ہیں۔ اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) خطاب عام اور اس سے عموم مراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ“

(۲) خطاب خاص اور اس سے خصوص مراد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَكْفَرْتُمْ بَعْدَ اِيْمَانِكُمْ“ اور ”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ“

(۳) خطاب عام جس سے خصوص مراد ہو مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ“ کہ اس میں بچے اور دیوانہ لوگ داخل نہیں ہوئے۔

(۴) خطاب خاص جس سے عموم مراد ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ“ کہ اس میں افتتاح خطاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوا ہے اور مراد تمام وہ لوگ ہیں جو کہ طلاق کے مالک ہوں اور قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَخْلَقْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ“ کے بارہ میں ابو بکر الصیرفی نے بیان کیا ہے کہ اس میں خطاب کی ابتداء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے تھی پھر جب خداوند کریم نے ”مہوبتہ“ کے بارہ میں ”خَالِصَةً لَكَ“ فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ماقبل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اس کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے بھی ہے۔

(۵) خطاب جنس مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“

(۶) خطاب نوع مثلاً ”يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ“

(۷) خطاب عین جنس طرح ”يَا آدَمُ اسْكُنْ“ ”يَا نُوحُ اهْبِطْ“ ”يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ“ ”يَا مُوسَى لَا تَخَفْ“ اور ”يَا عِيسَى ابْنِي مَرْيَمَ“ اور قرآن میں کہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ”یَا محمد“ کہہ کر مخاطب نہیں بنایا گیا۔ بلکہ ان کی تعظیم اور تشریف کے لئے لحاظ سے ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ اور ”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ“ کے ساتھ آپ کو مخاطب گردانا گیا ہے۔ جس سے یہ بھی مراد ہے کہ آپ کو انبیاء کے مقابلہ میں خصوصیت دی جائے اور مومنین کو یہ تعلیم ہو کہ وہ لوگ آپ کو نام نہ لے کر پکاریں۔

(۸) خطاب مدح مثلاً ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ اور اسی واسطے اہل مدینہ کو ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجِرُوا“ کہہ کر

مخاطب بنایا گیا ہے۔ ابن ابی حاتم نے خیمہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”تم لوگ جس خطاب کو قرآن میں ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ پڑھتے ہو۔ وہ خطاب تورات میں ”یَا أَيُّهَا الْمَسَاكِينُ“ کے لفظوں میں آیا ہے۔“ بیہوشی اور ابو عبیدہ وغیرہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”جس وقت تم ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کا خطاب سنو تو اپنے کان لگا کر غور سے سنا کرو کیونکہ وہ کوئی بہتری ہے جس کا حکم ملتا ہے یا کوئی خرابی ہے جس سے ممانعت کی جاتی ہے۔“

(۹) خطاب الذم۔ مثلاً ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ“ ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ اور چونکہ یہ خطاب اہانت کو شامل ہے اس لئے ان دونوں (مذکورہ) جگہوں کے علاوہ قرآن میں اور کہیں آیا ہی نہیں۔ اور مواجہت (رو در رو ہونے) کے اعتبار پر زیادہ تر ”یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے ساتھ خطاب آیا ہے۔ اور کفار کے لئے اُن سے روگردانی کرنے کے طور پر صیغہ غائب کے ساتھ خطاب ہوا ہے کہ جیسے کہ اللہ پاک فرماتا ہے ”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا“ اور ”قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا“۔

(۱۰) خطاب کرامت جس طرح قولہ تعالیٰ ”یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ اور ”یَا أَيُّهَا الرَّسُولُ“ بعض علماء کا قول ہے۔ ہم جس موقع میں رسول کے ساتھ خطاب ہونا لائق نہ ہو وہاں نبی کے ساتھ خطاب ہوتا دیکھتے ہیں اور اسی طرح اس کے برعکس عام تشریع کے حکم میں ”یَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ“ آیا ہے۔ اور خاص تشریع کے مقام میں ”یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ“ وارد ہوا ہے۔ اور گاہے تشریع عام کے مقام میں بھی نبی کے ساتھ شارع کو تعبیر کیا گیا ہے مگر اُس حالت میں جبکہ وہاں ارادہ عموم کا قرینہ بھی پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”یَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمْ“ اور ”إِذَا طَلَّقْتُمْ“ نہیں فرمایا۔

(۱۱) خطاب اہانت۔ مثلاً ”إِنَّكَ رَجِيمٌ“ اور ”إِخْسَنُوا فِيهَا وَلَا تَكْلِمُون“

(۱۲) خطاب جہکم ”ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ“

(۱۳) خطاب جمع لفظ واحد کے ساتھ۔ جیسے ”يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ“

(۱۴) خطاب واحد لفظ جمع کے ساتھ مثلاً ”يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ“۔ فَاذْرَهُمْ فِي غَمَرَتِهِمْ کہ یہ تھا

ہمارے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف خطاب ہے۔ کیونکہ نہ تو آپ کے ساتھ نہ کوئی اور نبی تھا اور نہ آپ سے بعد کوئی نبی ہوا یا ہوگا۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا.....“ میں بھی محض آپ ہی کی جانب خطاب ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَاصْبِرْ مَا ضَرَبَكَ إِلَّا بِاللَّهِ.....“ پھر یونہی قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا“ میں بھی قولہ تعالیٰ ”قُلْ فَتَوَا“ کی دلیل سے تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو مخاطب بنایا گیا ہے اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ ”رَبِّ ارْجِعُون“ کو بھی اسی قبیل میں داخل کیا ہے۔ جس کے معنی ”ارْجِعْنِي“ (مجھے واپس کر) قرار دیئے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ ”رَبِّ“ کے ساتھ پروردگار جل شانہ کو مخاطب بنایا گیا ہے اور ”ارْجِعُون“ کے مخاطب ملائکہ ہیں اور سہیلی بیان کرتا ہے کہ یہ قول اُس شخص کا ہے (خدا نے ایسے آدمی کے قول کی حکایت فرمائی ہے) جس کے پاس شیطانوں اور دوزخ کے عذاب دینے والے فرشتوں کا مجمع ہوا اور وہ گڑبڑا گیا۔ چنانچہ پریشانی کے مارے اُسے اتنا ہوش نہ رہا کہ وہ کیا کہتا ہے یا اُسے کیا

کہنا چاہئے اور وہ زندگی میں ایک ایسے امر کا عادی تھا جس کو وہ مخلوق لوگوں کی طرف رد امر کرنے کی قسم سے کہا کرتا تھا۔
(۱۵) واحد کا خطاب تشنیہ (دو) کے لفظ سے مثلاً ”الْقِيَافِي جَهَنَّمَ“ حالانکہ یہ خطاب مالک داروغہ دوزخ سے ہے۔
اور ایک قول ہے کہ نہیں بلکہ اس کے مخاطب دوزخ کے خزانہ دار فرشتے اور وہاں کے عذاب دینے والے فرشتے ہیں تو اس
حالت میں وہ جمع کا خطاب لفظ تشنیہ کے ساتھ ہوگا۔ یہ قول بھی ہے کہ یہ وہ ایسے فرشتوں سے خطاب ہے جو کہ اُس انسان پر
موکل ہیں اور اُن کا بیان قولہ تعالیٰ ”وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَاقِقٌ وَشَهِيدٌ“ میں ہوا ہے۔ لہذا یہ خطاب بالکل اصل پر
ہوگا اور مہدوی نے اسی نوع میں قولہ تعالیٰ ”قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا“ کو بھی شامل کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ خطاب تنہا موسیٰ سے
ہے کیونکہ وہی دعوت ایمان دینے والے اور پیغمبر تھے۔ اور کہا گیا ہے نہیں بلکہ موسیٰ اور ہارون دونوں سے خطاب ہے اس
واسطے کہ ہارون موسیٰ کی دعوت پر ایمان لا چکے تھے اور مومن بھی دعوت ایمان دینے والوں کا ایک فرد ہوا کرتا ہے۔

(۱۶) تنبیہ (دو آدمیوں) کا خطاب لفظ واحد کے ساتھ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى“ یعنی ”وہا ہارون“ اور اس میں دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ خداوند کریم نے موسیٰ کو اس واسطے مفرد بالنداء بنایا تا کہ اس طرح اُن کی عزت افزائی پر دلالت قائم کرے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ موسیٰ ہی صاحب رسالت اور صاحب معجزات تھے اور ہارون اُن کے ماتحت تھے یہ بات ابن عطیہ نے ذکر کی ہے اور کتاب کشاف میں اس کی ایک اور وجہ بھی بیان کی گئی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہارون چونکہ موسیٰ کی نسبت خوش بیان اور فصیح اللسان شخص تھے لہذا فرعون نے اُن کی زبان آوری سے بچنے کے لئے اُن سے خطاب اور گفتگو کرنے میں پہلو تہی کیا۔ اور اس کی مثال ”فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى“ بھی ہے۔ ابن عطیہ کہتا ہے ”خداوند کریم نے اس خطاب میں صرف آدم ہی کو شقی ہونے کے ساتھ مخاطب بنایا کیونکہ پہلے پہل مخاطب وہی بنائے گئے تھے اور مقصود فی الکلام بھی وہی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ دنیاوی زندگی میں خداوند پاک نے محنت اور مصائب کا آماجگاہ مرد ہی کو بنایا ہے۔ اور پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ اس طرح آدم یا مرد ہی کو مخاطب بنانے میں عورت کا ذکر کرنے سے چشم پوشی مقصود تھی۔ جیسا کہ مشہور قول ہے ”مِنَ الْبُحْرَمِ يَسْتُرُ الْحَرَمَ“ حرم یعنی عورت کی پردہ داری نشان بزرگی ہے۔

(۱۷) دو شخصوں کا خطاب لفظ جمع کے ساتھ مثلاً قولہ تعالیٰ ”اَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بَيُّوتًا وَاَجْعَلُوا بَيُّوتَكُمْ قِبْلَةً“

(۱۸) جمع کا خطاب لفظ تشنیہ کے ساتھ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”وَالْقِيَا كِی مِثَال میں پہلے مذکور ہو چکا ہے۔

(۱۹) واحد کے بعد جمع کا خطاب مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَكُونُ مِنْ شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ

عَمَلِ". ابن النباری کہتا ہے تیسرے فعل کو اس واسطے صیغہ جمع لایا گیا ہے تاکہ وہ امت کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ داخل حکم ہونے پر دلالت کرے۔ اور اس کی مثال "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ" بھی ہے۔

(۲۰) مذکورہ قبل خطاب کے برعکس یعنی جمع کے بعد واحد کا خطاب ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ"

وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

(۲۱) واحد کے بعد دو شخصوں کا خطاب۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "أَجْتَنَّا لِسُلْفَتِنَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا وَتَكُونُ لَكُمَا

الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ

(۲۲) اس کے برعکس یعنی تنبیہ کے بعد واحد کا خطاب لانے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ "مَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى"۔

(۲۳) عین کا خطاب بحالیکہ اُس سے غیر مراد ہو۔ جیسے "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ" کہ اس میں

خطاب تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اور مراد ہے آپ کی امت اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود ہی خدا ترس

تھے اور معاذ اللہ آپ سے کفار کی اطاعت کب ہو سکتی تھی۔ اسی کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِمَّا

أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ....." کیونکہ بھلا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شک کیونکر ہو سکتا تھا۔ اس لئے

کہ یہاں اس طرح کے خطاب سے کفار کی تعریض مراد ہے اور ابن ابی حاتم نے اس آیت کے متعلق ابن عباسؓ کا یہ قول

نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا "نہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو شک واقع ہوا اور نہ آپ نے اس بات کو کسی سے دریافت

کیا"۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا....." بھی ہے یا اسی طرح کی دوسری آیتیں۔

(۲۴) غیر کی جانب خطاب کرنا بحالیکہ اُس سے علینا مراد ہو مثلاً "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ"۔

(۲۵) وہ خطاب عام جس سے کوئی معین مخاطب مقصود نہ ہو جس طرح "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ" "أَلَمْ تَرَ أَنَّ

اللَّهُ يَسْجُدُ لَهُ" اور "وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ" کہ ان باتوں سے کسی معین شخص کو مخاطب نہیں بنایا ہے

بلکہ ہر شخص عام طور پر اس خطاب کا مخاطب ہے۔ اور قصد عموم کے لئے خطاب کرنے کی صورت میں یہ مثالیں وارد ہوئی

ہیں۔ یہاں خداوند پاک کی مراد یہ ہے کہ اُن لوگوں کا حال اس حد تک نمایاں اور واضح ہو گیا ہے کہ اب اُس کے پاس

دیکھنے میں کسی خاص دیکھنے والے کی خصوصیت نہیں رہ گئی۔ اور یہ بات نہیں رہی کہ ایک شخص دیکھتا ہو تو دوسرا نہ دیکھتا ہو بلکہ

تمام وہ لوگ جن کی بابت امکان رویت پایا جاتا ہے وہ سب اس خطاب میں داخل ہیں۔

(۲۶) ایک شخص سے خطاب کرنے کے بعد پھر اُس کی جانب سے عدول کر کے دوسرے کو مخاطب بنالینا۔ اس کی

مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَإِنْ لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ" کہ اتنی بات کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کئے گئے تھے۔ اور اس کے بعد

پروردگار تعالیٰ نے کافروں سے ارشاد کیا "فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنْزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ" اور اس کی دلیل ہے ارشاد باری تعالیٰ "فَهَلْ

أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ" کا اس سے بعد واقع ہونا۔ اور اسی قبیل سے ہے۔ قولہ تعالیٰ "إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا....." مگر اُس کی

رائے میں جس نے ہونو کی قرأت بتا تو قانیہ کے ساتھ کی ہے۔

(۲۷) خطاب تکوین اور یہی خطاب التفات بھی ہے۔

(۲۸) جمادات سے اس طرح کا خطاب کرنا۔ جیسا کہ ذوقی العقول سے کیا جاتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "فَلَقَدْ قَالَ لَهُا

وَلِلْأَرْضِ الْيَتِيمَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا"۔

(۲۹) خطاب تہج (جوش دلانے والا خطاب) مثلاً قولہ تعالیٰ "وَعَلَى اللَّهِ فِتْوَاكُمْ لَئِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ"

(۳۰) تحسن اور استعطف (نرم دلی ظاہر کرنے اور مہربان بنانے) کا خطاب۔ جیسے "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

أَسْرَفُوا....."

(۳۱) خطاب تجب (محبت ظاہر کرنا) مثلاً ”یا اَبْتِ لِمَ تَعْبُدُ“ ”یا بُنِیْ اِنِّہَا اِنْ تَکُ“ اور ”یا اَبْنِ اُمِّ لَا تَاْخُذْ بِلِحْیَتِی“

(۳۲) خطاب تعجیز (کسی کو عاجز یا کریا عاجز بنادینے والی بات کا مخاطب کرنا) مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَاَتُوا بِسُوْرَةٍ“
(۳۳) خطاب تشریف اور قرآن میں لفظ ”قُلْ“ کے ساتھ جتنی باتیں اللہ پاک نے ارشاد فرمائی ہیں وہ سب اس امت کے لئے خطاب تشریف (عزت افزائی کا خطاب) ہیں یوں کہ پروردگار عالم نے اس امت کے لوگوں سے بلا واسطہ مخاطب فرمایا اور ان کو یہ شرف عظیم بخشا ہے۔

(۳۴) خطاب معدوم اور یہ خطاب کسی موجود کی تبعیث (پیروی) میں صحیح ہوتا ہے۔ جیسے ”یا بنی آدم“ کہ یہ اس زمانہ کے آدمیوں اور ان کے بعد آنے والے تمام آدمیوں سب سے ایکساں خطاب ہے۔

قائدہ: بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن کے خطاب کی تین قسمیں ہیں ایک قسم ایسی ہے جو صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے موزوں ہوتی ہے۔ دوسری قسم ایسے خطابوں کی ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسرے لوگوں کے واسطے ہی صالح ٹھہرتی ہے اور تیسری قسم آپ کے اور دیگر لوگوں کے لئے ایکساں درست ہے۔

قائدہ: ابن القیم کا قول ہے ”قرآن کے طرز خطاب پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایک بادشاہ جو تمام ملک کا مالک اور تمام حمدوں کا سزاوار ہے۔ ہر ایک کام کی باگ اسی کے قبضہ قدرت میں ہے۔ کوئی چھوٹی یا بڑی بات ایسی نہیں جس کا مصدر یا مورد اس مالک الملک کے سوا کوئی اور ہو۔ وہ عرش عظیم پر مستوی ہے اور اس کے اطراف مملکت کی کوئی چھوٹی سے چھوٹی بات بھی مخفی نہیں رہ سکتی اور وہ اپنے بندوں کے دلی رازوں کا عالم ان کے کھلی ڈھکی بات کا جاننے والا اور اپنی مملکت کی تدبیر میں فرو ہے وہ سنتا ہے دیکھتا ہے عطا فرماتا ہے روکتا ہے ثواب دیتا ہے عذاب کرتا ہے عزت دیتا ہے ذلیل بناتا ہے پیدا کرتا ہے رزق دیتا ہے مارتا ہے جلاتا ہے قضا و قدر فرماتا ہے اور تمام کاموں کی درستی کرتا ہے۔ چھوٹے اور بڑے تمام کام اسی کی طرف سے نازل ہوتے اور اسی کی جانب صعود کرتے ہیں۔ بغیر اس کے حکم کے ایک ذرہ نہیں ہل سکتا اور بلا اس کے علم کے کوئی پتا ٹوٹ کر نہیں گرتا۔ پھر اب تامل کرو کہ وہ مالک الملک اور احکم الحاکمین کس طرح اپنے ثنا فرماتا ہے اپنی بزرگی کا اظہار اپنی تعریفوں کا شمار کراتا اپنے بندوں کو نصیحت فرماتا ہے وہ اپنے بندوں کو ان کے فلاح و سعادت کی باتیں بتاتا اور ان کے زیر عمل لانے کی رغبت دیتا ہے۔ ان کو ایسی باتوں سے پرہیز کرنے کی ہدایت کرتا ہے۔ جس میں مبتلا ہو کر وہ ہلاک ہو جائیں گے۔ انہیں اپنے ناموں اور صفوں کی شناخت کراتا ان کو اپنی نعمتوں اور انعاموں کی محبت دلاتا اور یہ یاد دلا کر کہ دیکھو میں نے تم پر ایسے احسانات کئے ہیں۔ انہیں ایسی باتوں کا حکم دیتا ہے جس کے کرنے سے وہ تمام نعمت کے مستوجب ہوتے ہیں اور بندوں کو اپنے ناراض ہو جانے سے ڈرا کر یہ بات بتاتا ہے کہ اگر تم میری اطاعت کرو گے تو تمہارے واسطے کیا عزت و منزلت مقرر کی گئی ہے اور اگر تم نافرمانی کرو گے تو اس کے معاوضہ میں تمہیں کیسی سخت سزا بھگتنی پڑے گی۔ وہ مالک و خالق اپنے کم فہم بندوں سے بتاتا ہے کہ اس کا برتاؤ اپنے دوستوں اور دشمنوں سے کس قسم کا ہوگا اور ان دونوں فہم قوتوں کا انجام کیسا ہوگا۔ پھر وہ اپنے دوستوں کی نیکو کاری کو سراہتا ہے اور ان کی عمدہ صفوں کا بیان فرماتا

ہے۔ اپنے دشمنوں کی خرابیاں ظاہر کر کے اُن کی بدچلنیوں کا پردہ کھولتا۔ اور اُن کی بری عادتوں اور حالتوں کا راز طشت اِز بام فرماتا ہے۔ اُس نے دلیلوں اور برہانوں کی نوع سے ہر ایک بات کی مثال دی ہے۔ وہ اپنے دشمنوں کے شبہوں کو اپنے جوابات دے کر رد کرتا ہے۔ سچے کو سچا اور جھوٹے کو جھوٹا ٹھہراتا ہے۔ حق بات فرماتا، راستہ دکھاتا اور سلامتی اور امن کے گھر کی طرف بلاتا ہے۔ یوں کہ اُس مقام کی صفتیں وہاں کی خوبیاں اور اُس جگہ کی نعمتیں شمار کراتا اور بتاتا ہے۔ دارالبوار (عذاب و ہلاکت کے گھر) سے ڈرا کر وہاں کے عذاب، خرابی اور تکلیفوں کا بیان کرتا ہے۔ بندوں کو سمجھاتا ہے کہ تم لوگ میرے بہر حال محتاج ہو۔ ہر ایک طرح تم کو میرے ہی جناب میں رجوع لانا پڑتا ہے اور پڑے گا۔ تم مجھ سے ایک پل بھی بھی مستغنی نہیں رہ سکتے۔ اور یہ بھی بتا دیتا ہے کہ مجھ کو تمہاری کوئی پرواہ نہیں بلکہ تمام موجودات سے میری ذات غنی ہے۔ وہ ذات واجب ہی بہ نفس نفیس غنی ہے اور اُس کے ماسوا سب اُسی کے محتاج ہیں۔ کوئی شخص ایک ذرہ بھریا اس سے زائد و کم بھلائی بجز اُس کی عنایت و مہربانی کے ہرگز نہیں پاسکتا۔ اور نہ کوئی ذرہ یا کم و بیش حصہ بشر کا بجز اُس کے عدل و حکمت کی مدد کے کسی مخلوق کے حصہ میں آسکتا ہے۔ وہ اپنے خطاب سے اپنے دوستوں پر نہایت لطیف عتاب بھی فرماتا ہے مگر اسی کے ساتھ اُن کی غلطیوں کو معاف کرتا، اُن کی لغزشوں سے درگزر فرماتا، اور اُن کی معذرتوں کو سنتا، اُن کی خرابیوں کو دور فرما کر اُن کا بچاؤ کرتا، اُنہیں مدد دیتا اور اُن کو اپنے سایہ مرحمت میں لے کر اُن کی تمام ضرورتوں کا کفیل بن جاتا ہے۔ اُن کو ہر ایک آفت سے نجات دیتا ہے اور اُن سے اپنا یہ مقدس وعدہ پورا کرتا ہے کہ وہی اُن کا ولی ہے۔ اور بجز اُس کے کوئی اُن کی سرپرستی نہیں کر سکتا۔ لہذا وہی اُن کا سچا مولیٰ ہے اور اُن کو اُن کے دشمنوں پر غالب بناتا ہے۔ پس وہ کیا اچھا مولیٰ اور مددگار ہے!! اور جبکہ لوگوں کے دل قرآن کے مطالعہ سے ایک ایسے عظیم الشان بادشاہ، جواد، رحیم اور جمیل کا مشاہدہ کر لیں گے جس کی یہ شان ہے۔ تو پھر کس طرح ممکن ہے کہ وہ اُس احکم الحاکمین سے محبت نہ کریں اور اُس کا قرب تلاش کرنے سے جان و مال قربان کر کے ایک دوسرے پر فوقیت لے جانے کی سعی میں مصروف نہ ہوں؟ بے شک وہ راہ خدا میں اپنی جانیں فدا کر دیں گے۔ اُس کی محبت حاصل کرنے میں سرگرم بنیں گے اور تمام ماسوا سے بڑھ کر اُسے اپنا محبوب بنائیں گے۔ اُس کی رضامندی کو اُس کے ماسوا کی رضامندی سے بہتر تصور کریں گے۔ خدا کی یاد اُس کی محبت اُس کے دیدار کا شوق اور اُس کے نام سے اُس رکھنا کیوں نہ اُن کا دلنشین ہوگا؟ بے شک پھر تو بندوں کی یہ حالت ہوگی کہ یہی باتیں اُن کی غذا، قوت دینے والی اور دوا بن جائیں گی اور یہ صورت پیدا ہوگی کہ ان چیزوں کے فقدان سے اُن کے دلوں میں فساد پیدا ہو جائے گا۔ جو اُن کو ہلاک کر دے گا اور وہ اپنی زندگی سے بھی فائدہ نہ اٹھا سکیں گے۔

فائدہ: بعض قدیم زمانہ کے علماء نے بیان کیا ہے ”قرآن کا نزول تیس قسموں پر ہوا ہے۔ اُن میں سے ہر ایک قسم دوسری قسم سے بالکل جدا گانہ ہے۔ پس جو شخص اُن باتوں کے وجوہ سے واقف ہو کر دین کے بارہ میں کلام کرے گا، وہی ٹھیک کہے گا اور اصول دین کے موافق زبان کھولے گا۔ اگر وہ بغیر اُن امور کی معرفت حاصل کئے دین میں کچھ زبان سے نکالے گا تو معلوم رہنا چاہئے کہ غلطی اُس کے گرد و پیش منڈلاتی رہی گی اور وہ چیزیں حسب ذیل ہیں:

کئی مدنی، ناسخ، منسوخ، محکم، متشابہ، تقدیم، تاخیر، مقطوع، موصول، سبب، اضرار، خاص، عام، امر، نہی، وعد، وعید، حدود

احکام خبر استفہام اُبہت حروف مصرفہ اعدار انذار حجت احتجاج مواعظ امثال اور قسم۔

مکی کی مثال ”وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا“ ہے۔ مدنی کی مثال ہے ”وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ“ ناسخ اور منسوخ واضح باتیں ہیں۔ محکم کی مثالیں ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُعْتَمِدًا“ اور ”إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى ظُلْمًا“ یا اسی کے مانند اور ایسی باتیں ہیں۔ جن کو خدا تعالیٰ نے محکم اور مبین بنایا ہے۔

تشابہ کی مثال ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا“ کہ اس کے ساتھ باری تعالیٰ نے اُس طرح پر ”وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا أَظْلَمًا فُسُوفَ نُصْلِيهِ نَارًا“ نہیں فرمایا جس طرح کہ محکم آیت میں ارشاد کیا تھا اور اس آیت میں خدا تعالیٰ نے ان بندوں کو ایمان دار کہہ کر پکارا پھر انہیں گناہ کرنے سے بھی منع فرمایا ہے۔ لیکن اس ممانعت کے ساتھ کوئی دھمکی نہیں دی۔ اس لئے ایسا کام کرنے والوں پر یہ شبہ غالب ہوا کہ دیکھیں خداوند کریم ان کے ساتھ کیا کرتا ہے۔

تقدیم و تاخیر کی مثال ”كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا لِّوَصِيَّةٍ“ ہے کہ اس کی تقدیر ”كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْوَصِيَّةُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ“ ہے۔

مقطوع اور موصول کی مثال ہے ”لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“ اس میں ”لا“ معنی میں مقطوع ہے کیونکہ باری تعالیٰ نے روزِ قیامت کی قسم کھائی ہے۔ پس یہ مراد ہوئی ”أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ“ میں چونکہ اس کی قسم فی الواقع نہیں کھائی اس لئے لاموصول ہے۔

سبب اور اضممار کی مثال واسئل لقریۃ ہے۔ یعنی اہل قریہ سے دریافت کرو۔ خاص اور عام کی نظیر ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ“ ہے کہ یہ ندا مسوع کے حق میں تو خاص ہے اور جب فرمایا ”إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ“ تو اُس وقت معنی میں یہ ندا عام ہو گئی۔ اور امر سے لے کر استفہام تک جتنی باتیں ہیں اُن کی مثالیں واضح ہونے کے سبب سے ترک کی جاتی ہیں۔

اُبہت کی مثال ہے ”إِنَّا أَرْسَلْنَا“ اور ”فَسَمْنَا“ کہ یہاں واحد تعالیٰ شانہ کی تعبیر بغرض تعظیم و تحفیم و اُبہت اُس صیغہ کے ساتھ فرمائی ہے جو کہ جمع کے لئے موضوع ہوا ہے۔

حروف مصرفہ یعنی وہ الفاظ جو کئی کئی مختلف اور مشترک معنوں میں استعمال کئے گئے ہیں۔ اُن کی مثال ہے لفظ ”فِتْنَةٌ“ کہ اس کا اطلاق ”شُرک“ پر ہوا ہے۔ چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے ”حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً“ معذرت پر اس کا اطلاق کیا گیا ہے مثلاً ”لَمْ تَكُنْ فِتْنَةً“ یعنی ”مَعذرتہم“ اور اختیار (آزمائش) کے معنی پر بھی اس کو استعمال کیا ہے۔ مثلاً ”قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ“ اور اعداؤ کی مثال ہے ”فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ“ یہاں خداوند کریم نے عذر کیا ہے کہ اُس نے ان لوگوں پر بوجہ اُن کی گنہگاری کے لعنت کی اور باقی امور کی مثالیں واضح ہیں۔

باونویں نوع

حقیقت اور مجاز قرآن

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ قرآن میں حقائق کا وقوع ہوا ہے اور حقیقت ہر ایک ایسے لفظ کو کہتے ہیں جو کہ اپنے موضوع معنوں پر باقی رہا ہو اور اُس میں کسی طرح کی تقدیم اور تاخیر نہ ہوئی ہو۔ اور یہ بات کلام کے اکثر حصہ کو حاصل ہوتی ہے۔ اور جمہور نے مجاز کا وقوع بھی قرآن میں مانا ہے لیکن ایک جماعت اس بات کا انکار کرتی ہے۔ از انجملہ ظاہر یہ فرقہ کے لوگ بھی ہیں۔ شافعی لوگوں میں سے ابن القاص اور مالکی مذہب والوں میں سے ابن خویر منداو نے قرآن میں وقوع مجاز کا انکار کیا ہے۔ ایسے لوگوں کے نزدیک شبہ یہ وارد ہوتا ہے کہ مجاز ایک قسم کا کذب (جھوٹ) ہے اور قرآن کریم کذب سے منزہ ہے۔ پھر یہ کلام کرنے والا شخص اُسی وقت مجاز کی طرف عدول کرتا ہے جبکہ حقیقت کا میدان اُس کے لئے تنگ ہو جائے۔ اُس وقت وہ استعارہ کر لیتا ہے اور خداوند تعالیٰ کے حق میں یہ امر محال ہے۔ یعنی اُسے کبھی حقیقت کی کمی نہیں پڑ سکتی لیکن اُن لوگوں کا یہ شبہ باطل ہے کیونکہ اگر قرآن شریف میں مجاز واقع نہ ہو یا اُس میں سے مجاز کو نکال ڈالا جائے تو ایک بڑی خوبی اس میں باقی نہ رہے گی۔ اس واسطے کہ بلیغ لوگوں کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ حقیقت کی نسبت سے مجاز کا درجہ خوبی کلام میں زیادہ بڑھا ہوا ہے۔ پھر اس کے علاوہ جبکہ قرآن کو مجاز سے خالی مانا جائے گا تو یہ بھی واجب آئے گا کہ وہ حذف توکید اور قصص کے دوبارہ لانے یا ایسے ہی اور امور سے بھی خالی ہو۔

امام عزالدین بن عبدالسلام نے اس کے بارہ میں ایک مستقل کتاب لکھی ہے اور میں نے اُس کتاب کی تلخیص مع بہت سی زیادتیوں کے ایک علیحدہ کتاب میں کر دی ہے جس کا نام میں نے مجاز القرآن اہل مجاز القرآن رکھا ہے۔ مجاز کی دو قسمیں ہیں۔

قسم اول مجاز فی التركيب: اس کو مجاز الاسناد اور مجاز عقلی بھی کہتے ہیں۔ اس کا علاقہ ہے ملا بہت۔ یہ اس طرح ہوتا ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اس امر کی طرف منسب کیا جائے جو اصالۃً اُس کے ماہولہ کا غیر ہے (یعنی جس امر کے لئے فعل یا مشابہ فعل کو اصالۃً وضع کیا گیا ہے۔ اُس حقیقی یا وضع رو کے علاوہ کسی دوسرے امر کی طرف اُس فعل یا مشابہ فعل کی نسبت کی جائے) اور یہ نسبت اس لئے ہوتی ہے کہ فعل یا مشابہ فعل اُس غیر وضع لہ کے ساتھ ملا بس (بہمشکل) ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا" کہ اس میں کا زیادہ کرنا جو کہ خدا تعالیٰ کا فعل ہے آیات کی جانب منسوب ہوا اور وجہ نسبت یہ ہے کہ وہی متلو آیتیں زیادتی ایمان کا سبب بنتی ہیں۔ یا قولہ تعالیٰ "يُذَبِّحُ أَبْنَاءَهُمْ" اور "يَنَا هَامَانُ ابْنُ لِي صُرْحًا" میں ذبح کرنا جو کہ پولیس کے سپاہیوں کا کام تھا اُس کی نسبت فرعون کی طرف اور بنائے مکان جو مردوزوں کا فعل تھا اُس کی نسبت ہامان کی طرف کی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہی دونوں ان کاموں کے حکم دینے والے تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَأَخْلَوْا قُومَهُمْ دَارَ الْبُورِ" ہر غنا لوگوں کی طرف اپنی قوم کو دوزخ میں لے جانے کی نسبت کی گئی کیونکہ انہی

لوگوں نے اپنی قوم کو کفر کا حکم دیا تھا لہذا وہی اُن کے وارث و دوزخ ہونے کے سبب تھے اور قولہ تعالیٰ ”يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا“ میں فعل کی نسبت طرف یعنی ”یوم“ کی طرف ہوئی ہے اس لئے کہ فعل کا وقوع اُسی میں ہوا ہے۔ ”عِشْيَةٌ رَاضِيَةٌ“ یعنی ”مَرْضِيَّة“ (پسندیدہ) فَإِذَا تَعَمَّوْا الْأَمْرَ یعنی عزم علیہ (اُس پر ارادہ کیا) اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”يَا إِدَا عَزَمْتُ“ اور اس قسم کی چار نوع ہیں۔

(۱) وہ جس کے دونوں طرف حقیقی ہوں اور اس کی مثال وہ آیت ہے جو کہ صدر کلام میں ذکر ہو چکی یعنی قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا تَلَيْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا“ یا جس طرح قولہ تعالیٰ ”وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا“

(۲) وہ جس کے دونوں طرف (کنارے) مجازی ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَمَا رِبْحُ تِجَارَتُهُمْ“ یعنی اُنہوں نے اُس میں نفع نہیں پایا۔ اور اس مقام پر ربح (نفع) اور تجارت دونوں کا اطلاق مجازاً ہے۔

(۳) وہ کہ اُس کے دونوں کناروں میں سے ایک کنارہ حقیقی ہو اور دوسرا حقیقی نہ ہو۔ خواہ طرف اول یا دوم مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَمْ أَنْزَلْنَاهُمْ سُلْطَانًا“ یعنی بُرْهَانًا اور ”كَلَّا إِنَّهَا لَأُظْهِرُ لِّلشَّوْىِ تَدْعُوَا“ کیونکہ آگ کی طرف سے کسی کو بلانے کا اظہار مجاز ہے حقیقت نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ”حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا“ ”تَوْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ“ اور ”فَأَمَّةٌ هَبْلَاءُ“ کہ ہاویہ کو ماں کا نام دینا مجازی طور پر ہے۔ مراد یہ ہے کہ جس طرح ماں اپنے بچے کی پرورش کرتی اور بچہ کی جائے پناہ ہے ویسے ہی آگ بھی کافروں کی پرورش کرنے والی اور اُن کی جائے پناہ اور رجوع لانے کی جگہ ہے۔ مجاز کی دوسری قسم مجازی المفرد ہے۔ اُس کا نام مجاز لغوی بھی رکھا جاتا ہے یہ پہلے ہی پہل لفظ کو غیر ما وضع لہ میں استعمال کرنے کا نام ہے اور اس کی نوعیں بکثرت ہیں۔

(۱) حذف اور اُس کا مفصل بیان ایجاز کی نوع میں آئے گا۔ اس لئے یہ نوع ایجاز ہی کے ساتھ رہنے کے لائق اور اس کا اتنی سے تعلق رکھنا انسب ہے۔ خصوصاً جبکہ ہم یہ کہہ دیں کہ حذف مجاز کی نوع میں سے نہیں تو اور اچھا ہو۔

(۲) زیادتی اور اس کا بیان اجراء کی نوع میں پہلے کیا جا چکا ہے۔

(۳) کل کے اسم کا اطلاق جز سے پر مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ“ یعنی انگلیوں کے سرے کانوں میں ڈال لیتے ہیں اور انگلیوں کے سروں کو پوری انگلیوں سے تعبیر کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ اُن لوگوں کے فرار میں مبالغہ کرنے کی طرف اشارہ کیا جائے اور دکھایا جائے کہ عادت کے خلاف حد تک انہوں نے کانوں میں پوری انگلیاں ٹھونس لی تھیں اور قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا رَأَوْهُمْ تَبَٰعِبُكَ الْجَنَابِلُ“ یعنی اُن کے چہرے تم کو مبتلائے حیرت کریں گے۔ اس واسطے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن کو از سر تا پا بالکل نہیں دیکھا تھا۔ قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“ اس میں ”شہر“ جو کہ تین ہفتوں کا نام ہے اُس کو اطلاق کیا اور مراد اس کا ایک جز لیا ہے۔

اس مقام پر ایک اشکال یہ وارد کیا گیا ہے کہ از روئے قاعدہ جزاء کو شرط کے پورے ہونے کے بعد واقع ہونا چاہئے اور یہاں شہر کا مشاہدہ شرط ہے جو کہ حقیقتاً پورے مہینے کا نام ہے اُس کے بعد جزاء واقع ہوئی ہے۔ لہذا اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا مہینہ گزر جانے کے بعد روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا حالانکہ اصل امر ایسا نہیں؟ امام فخر الدین رازی نے اس کا جواب مذکورہ بالا توضیحی ہی کے ساتھ دیا ہے۔ علی ابن عباس اور ابن عمرؓ نے اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ یہاں پر یہ معنی ہیں

”مَنْ شَهِدَ أَوَّلَ الشَّهْرِ فَلْيَصُمْ جَمِيعَهُ وَإِنْ سَافَرَ فِي أَثْنَائِهِ“ یعنی جو شخص ماہ مبارک کا آغاز پائے اُسے لازم ہے کہ تمام مہینے کا روزہ رکھے اور گو اس کے اثناء میں وہ سفر بھی کر جائے۔ اس روایت کو ابن جریر اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے نقل کیا ہے اور یہ آیت بھی اس تیسری نوع میں داخل ہے۔ پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اُس کو حذف کی نوع سے قرار دیں۔

(۴) اسم جز کا اطلاق پورے شے پر۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ“ یعنی اُس کی ذات ”قُولُوا وَجُوهَكُمْ شَطْرَهُ“ یعنی اپنی ذاتوں (جسموں) کو اُس کی طرف پھيرو۔ کیونکہ استقبال قبلہ سینہ کے ساتھ واجب ہے۔ ”وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ مُّاعِمَةٌ“ اور ”وَجُوهَ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ“ کہ ان آیتوں میں پورے جسموں کو وجوہ کے لفظ سے تعبیر کیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ آرام اور تکلیف سارے ہی جسم کو حاصل ہوتی ہے۔ ”ذَالِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكَ“ اور ”بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ“ یعنی ”قَدَّمْتُمْ“ اور ”كَسَبْتُمْ“ بصیغہ جمع اور اس کی نسبت ایدی (ہاتھوں) کی طرف اس واسطے ہوئی کہ اکثر کام ہاتھوں ہی سے کئے جاتے ہیں۔ ”قُمِ اللَّيْلُ“ ”وَقُرْآنَ الْفَجْرِ“ اور ”وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ“ اور ”مِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ“ ان مثالوں میں قیام قرأت رکوع اور سجود میں سے ہر ایک کا اطلاق نماز پر ہوا ہے حالانکہ یہ چیزیں نماز کی الگ الگ جزاء ہیں۔ قولہ تعالیٰ ”هٰذَا بَالِغُ الْكُفْبَةِ“ یعنی پورا حرم جس کی دلیل یہ ہے کہ قربانی کے جانور خانہ کعبہ میں ذبح نہیں کئے جاتے بلکہ سرزمین حرم میں ذبح ہوتے ہیں۔

تنبیہ: نوع سوم اور چہارم کے ساتھ دو چیزیں اور لاحق کی گئی ہے اول۔ کل کی صفت سے بعض کا وصف کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”نَاصِبَةٌ كَاذِبَةٌ خَاطِئَةٌ“ کہ خطا، کل کی صفت ہے۔ اور یہاں اُس سے محض پیشانی کی توصیف کی ہے۔ اس کے برعکس بھی ہوتا ہے یعنی بعض کی صفت سے کل کی توصیف کی جاتی ہے۔ جس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُّونَ“ اور وجل (ڈر جانا) محض قلب کی صفت ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَمَلْتُ مِنْهُمْ رُغْبًا“ کہ رعب بھی صرف قلب میں راہ پاتا ہے۔ مگر یہاں یہ مجسم انسان کی صفت ڈالی گئی ہے اور دوم یہ بعض کا لفظ بول کر اُس سے کل کو مراد لیا جاتا ہے۔ یہ بات ابو عبیدہ نے بیان کی ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَتَنَزَّلُ لَكُمْ بَعْضُ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ“ کو پیش کیا ہے جس سے مراد ہے کہ وہ تمام چیز بیان کی جائے گی۔ جس میں اُن کو اختلاف تھا اور قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ“ یعنی کلمہ اور اس کے بعد خود ابو عبیدہ نے یہ بات بھی کہی ہے کہ کچھ نبی پر تمام مختلف فیہ باتوں کا بیان کرنا واجب نہیں اس کی دلیل ساعت (قیامت) اور روح وغیرہ کے نہ بیان کرنے سے نکلتی ہے۔ اور تمام موعودہ عذابوں کے واقع نہ ہونے کی دلیل یہ قرار دی گئی ہے کہ موسیٰ نے اپنی قوم کے لوگوں کو دو عذابوں سے ڈرایا تھا۔ ایک دنیا کا عذاب اور دوسرا آخرت کا۔ پس کہا کہ تم کو دنیا میں یہ عذاب بھگتنا ہوگا۔ اور یہ بات وعید کا ایک حصہ تھی کہ اسی کے ساتھ انہوں نے عذاب آخرت کی بھی نفی نہیں کی تھی۔ اس بات کو ثعلب نے ذکر کیا ہے۔ زکشی کہتا ہے ”یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ کہا جائے ”وعید مجملہ اُن امور کے ہے جن کا از سر تا پا ترک کر دینا بھی برا نہیں شمار ہوتا۔ پس اگر اُن کے کسی حصہ کو ترک کر دیا گیا تو اس میں کیا خرابی ہوگئی؟“ اور ثعلب کے قول کی تائید۔ قولہ تعالیٰ ”لَإِنَّمَا تُرِيدُكَ بَعْضُ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيْكَ فَإِنَّمَا مَرَجَعُهُمْ“ سے بھی ہوتی ہے۔

(۵) اسم خاص کا اطلاق عام پر۔ مثلاً یہ ”إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ یعنی رسل

(۶) اسم عام کا خاص اطلاق پر۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ“ یعنی مومنین کے لئے مغفرت چاہتے ہیں۔ اور اس کی دلیل قولہ تعالیٰ ”وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا“ ہے۔
(۷) ملزوم کے اسم کا اطلاق لازم پر۔

(۸) اس کے برعکس جیسے ”هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً“ یعنی کیا تمہارا رب ایسا کرنے کا؟ یہاں استطاعت کا اطلاق فعل پر کیا گیا۔ اور وجہ یہ تھی کہ استطاعت فعل پر لازم ہے۔

(۹) سبب کا اطلاق سبب پر۔ جیسے ”يُنْزِلُ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ رِزْقًا“ اور ”قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا“ یعنی بارش کہ اُس کے سبب سے رزق اور لباس کا سامان مہیا ہوتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا“ یعنی سامان مہر اور نفقہ اور وہ چیزیں جو بیاہ ہے ہوئے آدمی کے واسطے ضروری ہوتی ہیں۔

(۱۰) سبب کا اطلاق سبب پر جیسے قولہ تعالیٰ ”مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ“ یعنی اُسے ماننا اور اُس پر عمل کرنا جو کہ سننے ہی سے ظہور میں آتا ہے۔

تنبیہ: سبب کے سبب کی طرف فعل کی نسبت کرنا بھی اسی نوع میں شامل ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانُوا فِيهِ“ ”كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ“ کہ درحقیقت نکالنے والا خدا تعالیٰ ہے۔ اور اس نکالنے کا سبب آدم کا درخت ممنوعہ کے پھل کو کھانا تھا۔ اور پھل کھانے کا سبب تھا شیطان کا دوسرہ۔ اور یہاں فعل اخراج کی نسبت شیطان کی طرف کی گئی ہے جو کہ سبب کا سبب تھا۔

(۱۱) ایک شے کا نام اُس امر پر رکھنا جو کبھی پہلے تھا مثلاً ”وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ“ یعنی اُن لوگوں کے مال دے دو جو کہ یتیم تھے کیونکہ بالغ ہو جانے کے بعد یتیمی باقی نہیں رہتی اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَعْضُلُوهُمْ أَن يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ“ یعنی اُن لوگوں سے نکاح کر لیں جو کہ پہلے اُن کے شوہر تھے۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”مَنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا“ کہ اُس آنے والے کا نام مجرم دیا وی گناہ گاروں کے اعتبار سے رکھا ہے۔

(۱۲) ایک شے کو اُس کے انجام کار کے نام سے موسوم کرنا۔ مثلاً ”إِنِّي أَرَأَيْتُ أَعْصِرُ خَمْرًا“ یعنی میں نے اپنے تئیں انگور نچوڑتے دیکھا جو کہ آخر کار شراب بن جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاكِهًا كَثِيرًا“ یعنی ایسے لوگ پیدا کریں گے (جنہیں گے) جو کہ کفر اور بدکاری کی طرف جائیں گے۔ اور قولہ تعالیٰ ”حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ“ وہاں مرد کو شوہر کے نام سے موسوم کیا کیونکہ عقد کے بعد وہ شوہر ہی ہوگا۔ اور مباشرت اُسی حالت میں کرے گا جبکہ شوہر ہو جائے گا۔ یا قولہ تعالیٰ ”فَبَشِّرْنَاهُ بِغُلَامٍ خَلِيمٍ“ اور ”تَبَشِّرْكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ“ کہ ان آیات میں بچہ کی صفت اُس حالت کے ساتھ کی جو انجام میں اُس کو حاصل ہونے والی تھی یعنی علم اور علم۔

(۱۳) اسم حال کا اطلاق محل پر۔ جس طرح قولہ تعالیٰ ”فَفِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ“ یعنی جنت میں کیونکہ رحمت کا محل وہی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”هَلْ مَسَّكَ اللَّيْلُ“ یعنی فی اللیل۔ ”إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَايِكَ“ یعنی تیری آنکھ میں۔ حسب قول حسنؓ کے۔

(۱۴) تیرہویں نوع کے برعکس مثلاً ”قَلِيلٌ مِّنْ قَادِيَّةٍ“ یعنی اُس کی مجلس اور قدرت کی تعبیر ”قَد“ کے ساتھ بھی اسی قبیل

سے ہے جیسے ”بِيَدِهِ الْمُلْكُ“ اور عقل کی تعبیر قلب کے ساتھ مثلاً ”لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا“ یعنی اُن کی عقلیں ناکارہ ہیں۔ اور زبانوں کی تعبیر افواه (مونہوں) کے ساتھ جیسے ”وَيَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ“ اور قریہ میں رہنے والوں کی تعبیر لفظ قریہ کے ساتھ۔ جس طرح ”وَاسْنَالِ الْقَرْيَةِ“ میں ہے اور یہ نوع اور اس کے قبل کی نوع دونوں قولہ تعالیٰ ”خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ میں جمع ہو گئی ہیں۔ اس لئے کہ زینت کا لینا بوجہ اُس کے مصدر ہونے کے غیر ممکن ہے۔ پس مراد اس کا محل ہی تھا اور اُس پر حال کا اسم بولا گیا۔ اور خود مسجد میں زینت کا لیا جانا واجب نہیں۔ اس واسطے وہاں نماز مراد ہوگی اور محل کا اسم حال پر بولا جائے گا۔

(۱۵) ایک شے کا اُس کے آلہ کے نام سے موسوم کرنا۔ مثلاً ”وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ“ یعنی ثنائے حسن (اچھی تعریف) کیونکہ زبان ثناء کا آلہ ہے اور ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ“ یعنی اُسی کی قوم کی زبان میں۔

(۱۶) ایک شے کا نام اُس کے ضد (مخالف شے) کے نام پر رکھنا۔ مثلاً ”فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ“ حالانکہ بشارت کا حقیقی استعمال مسرت بخش خبر میں ہوتا ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے ایک شے کے داعی (بلانے والے) کو اُس شے سے صاف (پھیرنے والے) کے نام سے موسوم کرنا۔ اس بات کو سکا کی نے بیان کیا ہے اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”مَا تَسْعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ“ کو پیش کیا ہے یعنی ”مَا دَعَاكَ إِلَى أَنْ لَا تَسْجُدَ“ یعنی کس چیز نے تجھ کو سجدہ نہ کرنے پر آمادہ بنایا۔ اور اسی طرح پر ”لَا“ زائدہ ہونے کی دعویٰ سے بھی جان بچ گئی۔

(۱۷) فعل کی اضافت ایسی شے کی طرف کرنا کہ وہ فعل اُس سے سرزد ہونا صحیح نہیں مگر تشبیہا ایسا کر دیا گیا۔ مثلاً ”جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ“ کہ اس میں دیوار کی صفت ارادہ کے ساتھ کی گئی ہے اور ارادہ دراصل جاندار چیزوں کی صفت میں سے ہے لیکن اس مشابہت کے اعتبار سے کہ گویا وہ دیوار اپنے ارادہ سے گرنا چاہتی اور اسی لئے جھکی ہے۔ اُسے اس وصف سے متصف بنادیا۔

(۱۸) فعل کو بولنا۔ اور اُس کی مشارفت و مقاربت اور اس کا ارادہ مراد لینا۔ مثلاً ”فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ“ یعنی وہ مینعاد مقرر پر پہنچنے کے قریب آگئیں اور عدت کا زمانہ گزرنے کو آیا کیونکہ عدت کے بعد پھر امساک نہیں ہوتا اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ“ میں بلوغ کا لفظ مجاز نہیں۔ بلکہ حقیقت ہے۔ ”فَإِذَا بَجَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ“ یعنی جبکہ اُن کی موت آنے کے وقت کے قریب ہوا۔ اور اس تو جیہہ سے وہ مشہور اعتراض بھی رفع ہو جاتا ہے جس کا مفہوم ہے کہ موت آ جانے کے وقت تقدیم اور تاخیر متصور نہیں ہو سکتی۔ ”وَلَيْسَ خَشِ الدِّينِ لَوِ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ.....“ یعنی اگر وہ چھوڑنے کے قریب ہوتے ہیں تو ڈرتے ہیں کیونکہ خطاب وحی لوگوں کی طرف ہے۔ اور خبریں نیست کہ اُن کی طرف۔ یہ حکم ترک سے پہلے متوجہ ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ لوگ ترک کے بعد خود ہی مردہ ہو جائیں گے۔ ”إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا“ یعنی جبکہ تم قیام کا ارادہ کرو۔ ”فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ“

۱۔ فعل پر مشرف ہونا۔ یعنی اس کے کرنے کے نزدیک ہو جانا۔

۲۔ فعل کے نزدیک ہونا۔

فَاسْتَعِذْ، یعنی جبکہ قرأت کا ارادہ کرو تا کہ استعاذہ قرأت کے قبل ہو۔ ”وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا بَأْسُنَا“ یعنی ہم نے اُس کے ہلاک کرنے کا ارادہ کیا۔ ورنہ اس بات کو نہ مانیں تو حرف فاء کے ساتھ عطف صحیح کے نہ ہوگا اور بعض لوگوں نے اسی نوع کے تحت میں قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِی“ کو بھی داخل کیا ہے جس کا مفہوم ہے کہ خدا جس کو ہدایت دینے کا ارادہ کرتا ہے وہی ہدایت پاتا ہے اور یہ قول بہت پیارا ہے تا کہ اس طرح شرط اور جزا دونوں باہم متحد نہ ہو جائیں۔

(۱۹) قلب۔ اور یہ یا تو اسناد کا قلب ہوتا ہے۔ جس طرح ”مَا ان مَفَاتِحُهُ لَتَنْوُءُ بِالْعُصْبَةِ“ یعنی لَتَنْوُءُ الْعُصْبَةُ بِهَا اور ”لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ“ یعنی لِكُلِّ كِتَابٍ اَجَلٌ ”وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ“ ہم نے اُس کو دودھ پلانے والیوں پر حرام بنایا (حرمانہ علی المواضع) ”وَيَوْمَ يُعْرَضُ الَّذِينَ كَفَرُوا عَلَى النَّارِ“ یعنی ”تُعْرَضُ النَّارُ عَلَيْهِمْ“ اس واسطے کہ جو چیز پیش کی جانے والی ہے وہ ایسی شے ہے جسے کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ ”وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ“ یعنی ”وَإِنَّ حُبَّهُ لِلْخَيْرِ“ ”وَإِنْ يُرْذَكْ بِخَيْرٍ“ یعنی ”يُرْذَبُكَ الْخَيْرُ“ ”فَتَلْقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ“ اس واسطے کہ حقیقت کلمات کی میں تعلیم حاصل کرنے والے آدم ہی تھے۔ چنانچہ اسی باعث سے اس کی قرأت ”فَتَلْقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ“ بھی آئی ہے۔ یا یہ ہوگا کہ عطف کو مقلوب کر دیا گیا ہوگا جس طرح ”ثُمَّ تَوَلَّ عَنْهُمْ“ ”فَانْظُرْ“ یعنی ”فَانْظُرْ ثُمَّ تَوَلَّ“ اور ”ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى“ یعنی ”تَدَلَّى فَدَنَا“ کیونکہ وہ لٹکتے ہی کے ساتھ قریب ہونے کی جانب مائل ہوا۔ اور یا تشبیہ کو مقلوب بنا دیا گیا ہوگا۔ جس کا بیان آگے چل کر تشبیہ کی نوع میں آئے گا۔

(۲۰) ایک صیغہ کو دوسرے صیغہ کے مقام پر قائم کرنا اس نوع کے تحت میں کئی اور انواع ہیں۔
از انجملہ ایک یہ ہے کہ مصدر کا اطلاق فاعل پر ہو۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَانَّهُمْ عَذُوْلِي“ اور اسی وجہ سے اُس کو مفرد لایا گیا۔ اور مصدر کا اطلاق مفعول پر بھی ہوتا ہے جیسے ”وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ“ یعنی اُس کی معلومات میں سے کسی چیز پر آگاہ نہیں ہو سکتے۔ اور ”صُنِعَ اللَّهُ“ یعنی اُس کی مصنوع اور ”جَاؤَا عَلٰی قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ“ یعنی تَكْذُوبٍ فِيْهِ کیونکہ کذب اقوال کی صفت ہے اجسام کی صفت نہیں آتا۔

از انجملہ دوسری بات یہ ہے کہ بشر بہ پر بشری کا اطلاق اور مہوی پر مہوی کا اور مفعول پر قول کا اطلاق کیا جائے۔
تیسرے یہ کہ فاعل اور مفعول کا اطلاق مصدر پر ہو مثلاً ”لَيْسَ لِسَوْفَتِهَا كَاذِبَةٌ“ یعنی تَكْذِيبٌ ”بِأَيْكُمْ الْمَفْتُونُ“ یعنی فتنہ۔ مگر یہ اس اعتبار پر کہ حرف بازاں ہے۔ چوتھے فاعل کا اطلاق مفعول پر مثلاً ”مَاءٍ ذَا لِقِي“ یعنی مَذْقُوْقِي اور ”لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَحِمَ“ یعنی لَا مَعْصُومَ اور ”جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا“ یعنی مَأْمُونًا فِيْهِ اور اس کے برعکس بھی یعنی مفعول کا اطلاق فاعل پر کیا جاتا ہے۔ جیسے ”إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا“ یعنی آيْتًا۔ اور ”حِجَابًا مُّسْتَوْرًا“ یعنی سَاتِرًا۔ اور اس کی بابت کہا گیا ہے کہ یہ اپنے باب (اصل) پر ہے اور اس کے معنی ہیں۔ مُسْتَوْرًا عَنِ الْعُيُونِ لَا تَحْسُ بِهِ أَحَدٌ۔

پنجم۔ فَعِيلٌ (صفت مشبہ) کا اطلاق مفعول کے معنی ہیں۔ جیسے ”وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَى رَبِّهِ ظَهِيرًا“۔
ششم۔ مفرد شئی اور جمع میں سے ایک کا دوسرے پر اطلاق۔ مفرد کے شئی پر اطلاق ہونے کی مثال ہے ”وَالسَّلَٰةُ

وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يَرْضَوْهُ“ یعنی اُن دونوں کو راضی کرو۔ مگر چونکہ دونوں کی رضا مندیوں باہم لازم و ملزوم تھیں اس واسطے مفرد کا صیغہ لایا گیا۔

اور مفرد کے جمع پر اطلاق ہونے کی مثال ہے ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ“ یعنی بہت سے انسان۔ اس دلیل سے کہ اُس میں سے استثناء کی گئی ہے اور ”إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا“ اور اس کی دلیل ”إِلَّا الْمُصَلِّينَ“ کا اس میں سے مستثنیٰ ہونا ہے۔

اور ثنی کے مفرد پر اطلاق ہونے کی مثال ہے ”الْقِيَافِي جَهَنَّمَ“ یعنی الق (ڈال دے) اور ہر ایک ایسا فعل جو کہ صرف ایک ہی چیز کے ہونے کے لئے ساتھ دو چیزوں کی طرف نسبت کیا گیا ہو۔ وہ اسی قسم سے ہے مثلاً ”يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ“ حالانکہ موتی اور مونگا ایک ہی قسم کے دریا (یعنی شور دریا) سے نکلتا ہے نہ کہ شیریں دریا سے۔ پھر اسی کی نظیر ہے ”وَمِنْ كُلِّ تَاكُلُونَ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَحْوِجُونَ حَلِيَّةً تَلْبِسُونَهَا“ اور خبریں نیست کہ زیور (یعنی موت) دریا سے شور ہی سے برآمد ہوتا ہے۔ ”وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا“ یعنی فی اِحْدَاهُنَّ ”نَسِيًا حَوْتَهُمَا“ حالانکہ بھولنے والے صرف یوشع تھے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے موسیٰ سے کہا ”إِنِّي نَسِيتُ الْخَوْتَ“ اور نسیان کی نسبت اُن دونوں کی طرف ایک ساتھ اس وجہ سے کی گئی کہ موسیٰ نے سکوت برتا تھا۔ ”فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ“ حالانکہ تعجیل دوسرے ہی دن میں ہوتی ہے ”عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقُرَيْتَيْنِ عَظِيمٍ“ الفارسی نے کہا ہے یعنی دو قریوں میں سے ایک قریہ کا آدمی اور قولہ تعالیٰ ”وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ“ اس نوع میں سے نہیں ہے۔ اور یہاں ایک ہی جنت مراد نہیں مگر اس بارہ میں فرمانے اختلاف کیا ہے (اُس کے نزدیک یہ آیت بھی نوع مذکور میں شامل ہے) اور ابن جنی کی کتاب ذالقد میں آیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوا مِنِّي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ“ بھی اسی نوع سے ہے۔ کیونکہ صرف عیسیٰ معبود بنائے گئے ہیں نہ یہ کہ اُن کی ماں بی بی مریم بھی۔

اور ثنی کے جمع پر اطلاق کئے جانے کی مثال ہے ”لَمَّا ارْجَعَ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ“ یعنی کرات (بار بار بہت مٹی مرتبہ) کیونکہ نگاہ کا تھکنا بغیر کثرت نظر کے ممکن نہیں اور بعض علماء نے قولہ تعالیٰ ”الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ“ کو بھی اسی قبیل سے شمار کیا ہے۔ اور جمع کے مفرد پر اطلاق کرنے کی مثال ”قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ“ ہے۔ یعنی اِرْجِعْنِي (مجھے پھر لوٹا) اور ابن فارس نے قولہ تعالیٰ ”فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ“ کو بھی اسی نوع میں شامل کیا ہے۔ کیونکہ ”ارْجِعُ إِلَيْهِمْ“ کی دلیل سے رسول (قاصد) ایک ہی شخص تھا۔ اور اس میں کچھ کلام ہے اس واسطے کہ اس میں احتمال ہے کہ اُس بادشاہ نے سفارت کے سرغنا سے خطاب کیا ہو خصوصاً اس لحاظ سے اور بھی یہ خیال پختہ ہوتا ہے کہ بادشاہوں کی یہ عادت اور اُن کا یہ دستور ہرگز نہیں پایا جاتا کہ وہ ایک شخص کو کسی دربار میں قاصد بنا کر ارسال کریں۔ اور ”فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ“ ”يُنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ“ یعنی جبریل اور ”إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا“ بحالیکہ قاتل ایک ہی تھا۔ ان مثالوں کو بھی ابن فارس نے اسی نوع میں داخل کیا ہے۔

اور جمع کے ثنی پر اطلاق کرنے کی مثال ”فَالْتَمَسْنَا أَمِينًا طَائِعِينَ“ ”قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَلَىٰ بِغَضَبِنَا عَلٰی بَعْضٍ“ ”لَئِنْ كَانَ لَهُ إِغْوَةٌ فَلِإِمِّهِ السُّدُسُ“ یعنی کئی ایک بھائی (اخوان) ”لَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا“ یعنی قَلْبَاكُمَا۔ ”وَدَاوُدَ“

وَسَلِيمَانِ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ“

اور ساتویں ماضی کا اطلاق ہے مستقبل پر۔ کیونکہ اُس کا وقوع ثابت اور یقینی ہے مثلاً ”اَتَىٰ اَمْرُ اللّٰهِ“ یعنی قیامت اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَسْتَعْجِلُوْهُ“ اور ”وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ“ ”وَإِذْ قَالَ اللّٰهُ يَا عِيسٰى بَنَ مَرْيَمَ اَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ“ ”وَبَرِّزُوا لِلّٰهِ جَمِيعًا“ اور ”وَنَادٰى اَصْحَابُ الْاَعْرَافِ“

اور اس کے برعکس یعنی مستقبل کا اطلاق ماضی پر تا کہ وہ دوام اور استمرار کا فائدہ دے گویا کہ وہ واقع ہو کر استمرار پا گیا۔ جیسے ”اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ“ ”وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِیْنُ عَلٰی مُلْكِ سُلَيْمَانَ“ یعنی تلت (انہوں نے پڑھا) ”وَلَقَدْ نَعْلَمُ“ یعنی عَلِمْنَا اور ”قَدْ يَنْعَلَمُ مَا اَنْتُمْ عَلَیْهِ“ یعنی عَلِمَ (جان لیا) ”فَلِیْمَ تَقْتُلُوْنَ اَنْبِیَاءَ اللّٰهِ“ یعنی قَتَلْتُمْ (تم نے اُن کو قتل کیا) اور ایسے ہی ”فَرِیْقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِیْقًا تَقْتُلُوْنَ“ ”وَيَقُولُ الَّذِیْنَ كَفَرُوا لَسْتُ مُرْسَلًا“ یعنی قَالُوا (انہوں نے کہا) اور اس نوع کے لواحق میں سے یہ بات ہے کہ مستقبل کی تعبیر اسم فاعل یا اسم مفعول کے ساتھ کی جائے۔ اس واسطے کہ وہ زمانہ حال کی حقیقت ہے نہ کہ استقبال میں جیسے ”وَإِنَّ الَّذِیْنَ لَوَاقِعُ“ اور ”ذٰلِكَ یَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لِّلْه النَّاسِ“

آٹھویں خبر کا اطلاق ہے طلب پر۔ خواہ وہ طلب امر ہو یا نہیں یا دعا اور یہ بات اس واسطے کی جاتی ہے کہ اُس طلب میں لوگوں کو آمادہ بنانا مقصود ہوتا ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ گویا وہ بات ہو گئی۔ اور اب وقوع کے بعد اُس کی خبر دی جا رہی ہے۔

زخشری کہتا ہے ”ایسی خبر کا وارد ہونا جس سے امر یا نہی مراد ہو۔ صریحی امر یا نہی سے زیادہ بلغ ہے اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا اُس طلب میں بجا آوری کی طرف سرعت کی گئی ہے۔ اور وہ کام اس قدر جلد ہو گیا ہے کہ اُس کی خبر بھی دی گئی۔ مثلاً ”وَالْوَالِدٰتُ یُرِضَعْنَ“ ”وَالْمُطَلَقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ“ ”فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوْقٌ وَلَا جِدَالٌ فِی الْحَجِّ“ رفع کی قرأت کے اعتبار پر ”وَمَا تُنْفِقُوْنَ اِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللّٰهِ“ یعنی تم بجز رضائے الہی کی خواہش کے اور کسی امر کے لئے خواہش نہ کرو ”لَا یَمْسُهُ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ“ یعنی لَا یَمْسُهُ (اُس کو مس نہ کریں) اور ”وَإِذْ اَخَذْنَا مِیثَاقَ بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰهَ“ یعنی لا تعبدوا اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا“ ”لَا تَتْرِبَ عَلَیْكُمْ الْیَوْمَ بِغْفِرِ اللّٰهِ لَكُمْ“ یعنی اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَهُمْ اور اس کے برعکس یعنی طلب کا اطلاق خبر پر ہوتا ہے جس طرح ”فَلِیْمُذِّ لَہُ الرَّحْمٰنُ مَذًّا“ یعنی یَمُذُّ۔ ”اَتَّبِعُوا سَبِیْلَنَا“ ”وَلَنَحْمِلَ خَطَايَاكُمْ“ یعنی ”وَنَحْنُ حَامِلُوْنَ“ کہ اس کی دلیل ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَالنَّهْمُ لَكَٰذِبُوْنَ“ کیونکہ کذب کا درد خبر ہی پر ہوا کرتا ہے۔ ”فَلِیَضْحَكُوْا قَلِیْلًا وَلِیَبْكُوْا کَثِیْرًا“

الکواشی کا قول ہے کہ پہلی ”آیت میں امر کا خبر کے معنی میں ہونا“ بلغ تر ہے۔ اس واسطے کہ وہ لزوم کو متضمن ہے مثلاً ”اِنْ زُرْتُنَا فَلَنَكْرِمَنَّكَ“ سے اُن لوگوں پر اکرام کو واجب بنانے کی تاکید مراد لیتے ہیں اور ابن عبدالسلام کہتا ہے کہ اس کی وجہ امر کا ایجاب کے لئے ہونا حالت ایجاب میں خیریت سے مشابہ ہوا کرتا ہے۔

نویں یہ کہ ندا کو تعجب کے موضع میں رکھیں۔ جیسے ”یَا حَسْرَةً عَلٰی الْعِبَادِ“۔ فراق کہتا ہے اس کے معنی ہیں فَنَبَا لَهَا حَسْرَةً (یعنی اس کی کیسی حسرت ہے) اور ابن خالو بہ کا قول ہے کہ یہ مسئلہ قرآن کے مسائل میں سے سب سے بڑھ کر دشوار اور سخت ہے۔ کیونکہ حسرت کو ندا نہیں کیا جاتا بلکہ ندا اشخاص کی ہوتی ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ندا کا فائدہ مخاطب

کو آگاہ بنانا ہے لیکن یہاں پر تعجب کے معنی بنتے ہیں۔

دسویں یہ کہ جمع کثرت کے موضع پر جمع قلت کو رکھتے ہیں۔ جیسے ”وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ آمِنُونَ“ اور جنت کے غرفے (کھڑکیاں) بے شمار ہیں۔ ”هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ“ بحالیکہ آدمیوں کو رتبے خدا کے علم میں لامحالہ دس کی تعداد سے زائد ہیں۔ ”اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ“ ”أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ“ اور اس آیت میں جمع قلت لانے کا نکتہ مکلفین پر آسانی کرتا ہے۔ اور اس کے برعکس یعنی جمع قلت پر جمع کثرت کا اطلاق مثلاً ”يَتَرَبَّصْنَ بِنَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ“۔

گیارہویں یہ کہ اسم مونث کو کسی اسم مذکر کی تاویل کے اعتبار پر مذکر وارد کیا جائے۔ مثلاً ”فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ“ یعنی وعظ۔ اور ”وَأَخْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا“ بلدہ کو مکان کے ساتھ تاویل کر کے ”فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسُ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي“ یعنی شمس یا طالع کو اور ”إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ“ جو ہری کہتا ہے یہاں رحمت احسان کے معنی میں لے کر مذکر بنا دی گئی۔ اور شریف مرتضیٰ کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَجِعَ رَبُّكَ فَلِلَّهِ الْخَلْقُ كُلُّهُمْ“ میں اسم اشارہ رحمت ہی کے لئے ہے اور اولک اس واسطے نہیں کہا کہ رحمت کی تانیث غیر حقیقی ہے اور یہ وجہ بھی قرار دی جاسکتی ہے کہ اُس کا ”أَنْ يُرْجَمَ“ کی تاویل میں ہونا جائز ہے۔

بارہویں مذکر کی تانیث۔ جیسے ”الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا“ کہ یہاں فردوس کو مونث بنا دیا حالانکہ وہ مذکر ہے اور اُسے جنت کے معنی پر محمول کر کے ایسا کیا گیا۔ ”مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ امْتَالِهَا“ اس میں عشر کو مونث بنا دیا۔ اس حیثیت سے کہ حرف ہا کو حذف کر کے عشر کو امثال کی طرف مضاف بھی کر دیا۔ حالانکہ امثال کا واحد مثل مذکر ہے (اور یہ بات نامناسب معلوم ہوتی ہے کہ امثال جس کا واحد مذکر ہے اُس کی جانب مضاف ہونے کی حالت میں عشر کو مونث قرار دیا جائے) اور کہا گیا ہے کہ عشر کی تانیث اس لحاظ سے کی گئی کہ امثال کی اضافت ضمیر حسنات کی طرف ہوئی ہے جو کہ مونث ہے اور اسی اضافت کے باعث امثال نے بھی تانیث کا لباس پہن لیا۔ (یعنی اُس میں تانیث آگئی) پھر دوسرا قول یہ ہے کہ مراعات معنی کے باب سے ہے کیونکہ امثال معنی کے لحاظ سے مونث ہے۔ اور حسنة (نیکی) کی مثال حسہ (نیکی) ہی ہو سکتی ہے۔ لہذا اس جگہ تقدیر کلام ”فَلَهُ عَشْرُ حَسَنَاتٍ امْتَالِهَا“ ہوگی اور ہم نے سابق میں جس مقام پر ضروری قواعد کا بیان کیا ہے۔ اُس میں ایک ایسا ہی قاعدہ تذکر اور تانیث کا بیان بھی کر دیا ہے۔

تیرہویں تغلیب اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کو اُس کے غیر کا حکم عطا کیا جائے اور دوسری تعریف تغلیب کی یوں کی گئی ہے کہ دو معلوم امروں میں سے ایک امر کو دوسرے پر ترجیح دی جائے اور مرجح لفظ کا امر مرجح اور رائج دونوں پر معاً اطلاق کیا جائے۔ اس اعتبار سے گویا دو مختلف چیزوں کو دو باہم متفق اشیاء کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ“ ”إِلَّا أَمْرًا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْغَابِرِينَ“ بحالیکہ اس کی اصل ”مِنَ الْقَانِتَاتِ وَالْغَابِرَاتِ“ تھی۔ پھر بحکم تغلیب مونث کو منجملہ مذکر کے شمار کیا گیا۔ ”بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَبْهَلُونَ“ اس آیت میں انتم کا پہلو قوم کے پہلو پر غالب بنانے کے لحاظ سے تَبْهَلُونَ میں خطاب (حاضر) کی (علامت) تالائی گئی۔ حالانکہ قاعدہ اس میں (مضارع) غائب کی (علامت) یا لانے کا مقتضی تھا کیونکہ وہ قوم کی صفت ہے اور اس بات سے عدول (تجاوز کرنے) کا حسن یہ ہے کہ موصوف دو مخاطبوں کی ضمیر سے خبر پڑا ہے۔ ”قَالَ أَذْهَبُ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ“ کہ اگرچہ اس میں ”مَنْ“

تَبَعَكَ“ ضمیر غائب کا خواہاں تھا۔ لیکن ضمیر میں مخاطب کو غلبہ دیا گیا۔ اور اس کی خوبی یہ ہے کہ غائب معصیت اور سزا یا بی میں مخاطب کا تابع تھا تو اُسے لفظ میں بھی مخاطب کا تابع رکھا گیا۔ اور یہ امر لفظ کے معنی کے ساتھ ارتباط رکھنے کی خوبی عیاں کرتا ہے۔ ”وَلِلّٰهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“ میں غیر عاقل کو عاقل پر غلبہ دیا گیا۔ اس لئے کہ یہاں وہ ما کے ساتھ لایا گیا ہے اور اس تغلیب کی وجہ غیر ذوی العقول کی کثرت ہے۔ پھر دوسری آیت میں اُس کی تعبیر لفظ مَنْ کے ساتھ کی گئی ہے۔ تو وہاں عاقل کو غلبہ ہوا ہے اور ذوی العقول کے تغلیب کا موجب اُس کا غیر ذوی العقول پر شرف ہے۔ ”لِنُخْرِجَكَ يٰٓاٰدَمُ وَمَا لَكَ بِهٖ اَنْ يَّخْرُجَكَ“ اِسْمُ الْاٰدَمِ” اِسْمُ الْاٰدَمِ“ میں بھی یہی ہوا ہے ”فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اٰجَمَعُونَ اِلَّا اِبْلٰسَ“ کہ باعتبار تغلیب ابلیس کو ملائکہ میں شمار کیا گیا۔ کیونکہ وہ (پہلے) اُنہی میں شامل تھا۔ ”يٰٓاٰدَمُ اَنْزِلْ اِلَى الْاَرْضِ“ اِسْمُ الْاٰدَمِ“ یعنی مشرق اور مغرب کا فاصلہ ہوتا۔ ابن الشجر کی کہتا ہے کہ اس جگہ مشرق کو بوجہ اُس کے دونوں جہتوں میں مشہور تر ہونے کے غلبہ دیا گیا۔ ”مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ“ یعنی شور اور شیریں حالانکہ ”بحر“ کا لفظ دریائے شور کے لئے خاص ہے۔ اس واسطے وہ اپنے بڑے ہونے کی وجہ سے غالب کیا گیا۔ ”وَلِكُلٍّ دَرَجَتٌ“ یعنی مومنین اور کفار میں سے ہر ایک کے لئے۔ بلندی کے واسطے درجات اور پستی کے لئے درجات کا لفظ مستعمل ہیں۔ مگر یہاں اشرف کو غلبہ دینے کی وجہ سے دونوں غلبوں پر درجات ہی کا استعمال کر لیا۔

کتاب البرہان میں آیا ہے۔ تغلیب کے باب مجاز سے ہونے کی علت یہ ہے کہ لفظ کا استعمال مَآ وُضِعَ لَہٗ میں نہیں ہوتا ہے۔ دیکھو ”قَاتِلِينَ“ کا لفظ اُن ذکور کے موضوع ہے جو کہ اس وصف کے ساتھ موصوف ہیں۔ لہذا اُس کا ذکر اور اناٹ دونوں پر اطلاق کرنا اُس کا غیر ماضی لہ پر اطلاق ہے اور ایسے ہی باقی مثالیں بھی۔ چودھویں حروف جر کا استعمال اُن کے غیر حقیقی معنوں میں جیسا کہ چالیسویں نوع میں بیان ہو چکا ہے۔

پندرہویں غیر وجوب کے لئے صیغہ افعَل کا اور غیر تحریم کے لئے صیغہ لا تَفْعَل کا استعمال اور ایسے ادوات استفہام کا استعمال غیر طلب تصور اور تصدیق کے لئے ادوات تمنیٰ ترجی اور نداء کا استعمال ان امور کے غیر (ماسوا) امور کے لئے۔ جیسا کہ ان تمام چیزوں کا ذکر انشاء کے بیان میں آئیگا۔

سولہویں تضمین: اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شے کو شے کے معنی عطا کئے جائیں۔ تضمین حروف اور افعال اور اسماء سب میں ہوتی ہے۔ تضمین حروف کا بیان پہلے حروف جر میں ہو چکا ہے۔ رہی افعال کی تضمین اُس کا یہ حال ہے کہ اگر ایک فعل دوسرے فعل کے معنی کو متضمن ہوگا تو اُس فعل میں ایک ساتھ دونوں فعلوں کے معنی پائے جائیں گے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ فعل کو ایسے حروف کے ساتھ متعدی لایا جائے کہ اُس کے فعل کی عادت اُس حرف کے ساتھ متعدی ہو کر آنے کے نہیں ہے۔ ایسی حالت میں وہ فعل اپنی یا اُس حرف کی تاویل کا محتاج ہوگا تا کہ اُس حرف کے ساتھ اس کا تعدیہ صحیح ہو سکے۔ اگر فعل کی تاویل کی جائے تو یہ تضمین فعل ہوگی اور حرف کی تاویل تضمین محرف کہلائے گی۔ اب اس بارہ میں اختلاف ہے کہ ان دونوں میں سے اولیٰ کون سی تضمین ہے۔ اہل لغت اور نحو یوں ہیں سے ایک ایک گروہ کا قول ہے کہ گنجائش حروف

میں پائی جاتی ہے اور محققین فعل میں توسع (گنجائش) ہونے کے قابل ہیں۔ کیونکہ فعل میں تضمین کی کثرت پائی جاتی ہے۔ مثلاً ”عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ“ کہ ”يَشْرَبُ“ کا تعدیہ حرف من کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ لہذا یہاں اُس کو حرف با کے ساتھ متعدی کرنا یا تو اس اعتبار پر ہوگا کہ وہ یردی اور ملتذ کے معنی کو متضمن ہے۔ اور یا حرف با کو من کے معنی میں تضمین کیا جائے گا۔ ”أَجَلَ لَكُمْ لَيْسَتِ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ“ میں الرفث بجز اس کے کہ معنی افضا کا متضمن ہو۔ اور کسی طرح الی کے ساتھ متعدی نہیں ہو سکتا۔ ”هَلْ لَكَ إِلَيَّ أَنْ تَزُكِّي“ اور ان میں اصل یہ ہے کہ وہ اذغوک کے معنی کو متضمن ہو۔ ”يُقْبَلُ التَّوْبَةُ عَنْ عِبَادِهِ“ عین کے ساتھ بوجہ تضمین معنی عفو و ازغ کے متعدی کیا گیا۔ اور اسماء میں تضمین کی یہ صورت ہے کہ دونوں اسموں کے معنی کا ایک ساتھ فائدہ دینے کے لئے ایک اسم دوسرے اسم کے معنی کو متضمن ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقُّ“ اس میں حقیق حریص کے معنی کو متضمن ہے اور اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ وہ قول حق کا حقوق اور اُس کے کہنے پر حریص ہے اور تضمین کے مجاز ہونے کا باعث یہ ہے کہ لفظ کی وضع حقیقت اور مجاز دونوں کے واسطے ایک ساتھ نہیں ہوئی ہے۔ لہذا ان دونوں کو ایک جا کرنا مجاز ہی ہوگا۔

فصل

اور چھ نوعیں ایسی ہیں جن کو داخل مجاز شمار کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔
(۱) حذف یہ مجاز کی ایک نوع مشہور ہے اور بعض لوگوں نے اس کے مجاز ہونے سے انکار کیا ہے۔ کیونکہ مجاز اس بات کا نام ہے کہ لفظ کو اُس کے موضوع لہ کے ماسوا دوسری چیز میں استعمال کیا جائے اور حذف کی یہ حالت نہیں ہوتی۔ ابن عطیہ کہتا ہے مضاف کا حذف کرنا بہت بڑا اور عین مجاز ہے اور (اس کے سوا) ہر ایک حذف داخل مجاز نہیں ہوتا۔
فرا کا قول ہے کہ حذف میں چار قسمیں ہیں۔ ایک قسم پر لفظ اور اُس کے معنی کی صحت من حیث الاسناد موقوف ہوتی ہے۔ جیسے ”وَاسْتَأْذِنَ الْقَرْيَةَ“ یعنی اہلہا۔ کیونکہ قریہ کی طرف سوال اسناد صحیح نہیں ہوتا۔
دوسری قسم حذف کی وہ ہے جو کہ بغیر اسناد کے بھی صحیح ہو جاتی ہے لیکن اُس پر موقوف پانے کا ذریعہ شرع ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“ یعنی فَاَلْفَطَرَ فَعِدَّةً۔
تیسری قسم حذف کی وہ ہے کہ باعتبار عادت اُس پر وقوف حاصل ہوتا ہے۔ شرعاً نہیں۔ جیسے ”اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ“ یعنی فَضْرَبَهُ۔

اور چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جس کے محذوف پر کوئی غیر شرعی دلیل دلالت کرتی ہے اور وہ دلالت از روئے عادت نہیں بنتی۔ جیسے فَكَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ دلیل اس بات پر قائم ہوئی کہ سامری نے رسول (جبریل) کے سم اسپ کے نشان سے ایک مٹھی بھر خاک اٹھالی تھی۔ اور ان چار قسموں میں بجز قسم اول کے کوئی اور مجاز نہیں ہے۔

زنجائی اپنی کتاب معیار میں لکھتا ہے کہ ”حذف کو اسی وقت مجاز شمار کیا جاسکتا ہے جبکہ کوئی حکم بدل گیا ہو۔ ورنہ جس حالت میں حکم کا کوئی تغیر نہ ہوا ہو۔ جیسے ایسے مبتدا کی خبر کو حذف کرنا جو کہ کسی جملہ پر موقوف ہے تو یہ مجاز نہ ہوگا کیونکہ کلام کے باقی ماندہ حکم اس سے کچھ بھی متغیر نہیں ہوتا۔“

اور قزوینی نے کتاب ایضاح میں لکھا ہے کہ ”جس حالت میں کسی حذف یا زیادتی کی وجہ سے کلمہ کا اعراب متغیر ہو جائے تو وہ مجاز شمار ہوگا جیسے ”وَاسْنَالِ الْقَرْيَةِ“ اور ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ“ ورنہ اگر حذف یا زیادتی تغیر اعراب کے موجب نہ ہوں تو اُسے مجاز بھی نہ کہنا چاہئے۔ مثلاً ”أَوْ كَصَيْبٍ“ اور ”فَبِمَا رَحْمَةٍ“۔

(۲) تاکید بہت سے لوگوں نے اس کو مجاز کہا ہے کیونکہ تاکید بھی اُسی بات کا فائدہ دیتی ہے جس کا فائدہ پہلے کلمہ نے دیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ حقیقت ہے۔ طرطوشی کا قول ہے اور اُس کو وہ اپنی کتاب العمد میں بیان کرتا ہے کہ ”جو شخص تاکید کو مجاز کے نام سے موسوم کرے ہم اُس سے دریافت کریں گے کہ جس وقت میں عجل عجل یا اسی طرح کی مثالوں میں تاکید اور مؤکد دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں۔ تو اب اگر دوسرے لفظ میں مجاز کو روا رکھا جائے تو پہلے لفظ میں بھی مجاز کا ماننا جائز ہوگا کیونکہ دونوں کے لفظ ایک ہی ہیں اور جس وقت پہلے لفظ کا مجاز پر حمل کرنا باطل ہوگا۔ اُس وقت دوسرے کا مجاز ماننا بھی باطل ٹھہرے گا۔ کیونکہ وہ لفظ بھی اول کے مانند ہے۔

(۳) تشبیہ: ایک گروہ کا قول ہے کہ یہ بھی مجاز ہے۔ مگر درحقیقت یہ مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے۔ زنجانی معیار میں بیان کرتا ہے اور تشبیہ کے حقیقت ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ منجملہ معانی کے ایک معنی ہے اور اُس کے کچھ الفاظ ایسے ہیں جو کہ اُس معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس واسطے اس میں لفظ کو اُس کے موضوع سے نقل کرنے کی صورت ہی ظہور پذیر نہیں ہو سکتی۔ شیخ عزالدین کا قول ہے کہ اگر یہ تشبیہ کسی حرف کے ساتھ ہو تو وہ حقیقت ہوگی اور اگر حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہو تو اس حالت میں مجاز ہو جائے گی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ حذف مجاز کی قسم ہے۔

(۴) کنایہ اور اس کے بارہ میں چار مذاہب ہیں۔ اول یہ کہ وہ حقیقت ہے۔ ابن عبدالسلام لکھتا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے کیونکہ کنایہ کا استعمال اپنے ماضع لہ میں ہی کیا گیا ہے اور اُس سے مراد یہ لی گئی ہے کہ وہ اپنے موضوع لہ کے غیر پر دلالت کرنے۔ دوم یہ کہ وہ مجاز ہے۔

سوم یہ کہ وہ نہ حقیقت ہے اور نہ مجاز۔ اور کتاب تلخیص کا مصنف اسی امر کی طرف گیا ہے کیونکہ وہ مجاز میں اس امر کو منع کرتا ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی ایک ساتھ مراد لئے جائیں۔ لیکن کنایہ میں اُس نے یہ امر جائز رکھا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ وہ کنایہ کو مجاز کی قسم نہیں شمار کرتا۔

چوتھا مذہب جو کہ شیخ تقی الدین سبکی کا مختار ہے یہ ہے کہ کنایہ کی تقسیم حقیقت اور مجاز دونوں کی جانب ہوتی ہے اگر لفظ کا استعمال اُس کے معنی میں یوں کیا جائے کہ اُس سے لازم معنی بھی مراد ہوں۔ تو اس حالت میں وہ حقیقت ہے اور اگر معنی مراد نہ لئے جائیں بلکہ لازم کی تعبیر بواسطہ ملزوم کے کی جائے تو بوجہ اس کے کہ اُس کا استعمال غیر ماضع لہ میں ہوا ہے وہ مجاز ہوگا۔ اور خلاصہ ان تمام اختلافات کا یہ ہے کہ اگر لفظ کا استعمال معنی وضع لہ میں غیر ماضع لہ کا فائدہ دینے کی غرض سے ہوا ہے تو وہ حقیقت ہے۔ اور اگر استعمال اور اقاوت دونوں اعتباروں سے اس لفظ کے ساتھ اُس کے موضوع کا غیر مراد ہے تو وہ مجاز ہے۔

(۵) تقدیم اور تاخیر: ایک گروہ نے اُس کو بھی مجاز کی قسم سے شمار کیا ہے اس لئے کہ کسی چیز کا رتبہ بعد میں آنے کا ہے۔ اُس کو مقدم کرنا جیسے کہ مفعول کو مقدم کرنا اور جس چیز کا رتبہ پہلے آنے کا ہے اُسے پیچھے ڈال دینا مثلاً فاعل کو مفعول

سے مؤخر لانا دونوں مقدم اور مؤخر چیزوں کے مرتبہ اور حق میں کمی اور نقصان ڈالتا ہے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے کہ تقدیم اور تاخیر صحیح قول کے لحاظ سے مجاز میں داخل نہیں ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ مجاز نام ہے ما وضع لہ کے اُس جانب نقل کرنے کا جس کے لئے وہ موضوع نہ ہوا ہو۔

(۶) التفات: شیخ بہاء الدین سبکی کا قول ہے ”میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں دیکھا جس نے التفات کے حقیقت یا مجاز ہونے کی نسبت کوئی ذکر کیا ہو۔ مگر اس حیثیت سے کہ اُس کے ساتھ کوئی تجرید نہیں پائی جاتی۔ میرے خیال میں یہ حقیقت ہے۔“

فصل

موضوعات شرعیہ مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم اور حج وغیرہ حقیقت اور مجاز دونوں وصفوں کے ساتھ موصوف ہوتے ہیں۔ اور یہ بات دو اعتباروں سے کہی جاتی ہے۔ اگر شرعی اصطلاحات ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ حقیقتیں ہیں اور لغوی معنوں کا لحاظ کر کے دیکھیں تو یہ مجازات ٹھہرتے ہیں۔

فصل

حقیقت اور مجاز کے مابین متوسط درجہ کے الفاظ۔ تین چیزوں کی بابت کہا گیا ہے کہ وہ حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں واقع ہوتی ہیں۔

ایک لفظ استعمال ہونے سے پہلے حقیقت اور مجاز کے مابین وسط کی حالت میں رہتا ہے یعنی نہ حقیقت ہوتا ہے اور نہ مجاز بلکہ ان دونوں کے بین ہیں۔ قرآن میں یہ قسم پائی ہی نہیں جاتی اور ممکن ہے کہ سورتوں کے اوائل (آغاز کے الفاظ) اس قول کے اعتبار پر کہ وہ کلام کے ترکیب میں استعمال ہونے والے حروف کی طرف اشارہ ہیں۔

دوسرے اعلام اور تیسرے وہ لفظ جو کہ مشاکلت میں استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً ”وَمَكْرُؤًا وَمَكْرُؤَ اللَّهِ“ اور ”بَحْرًا وَسَيِّئَةً مِّثْلُهَا“ کہ بعض لوگوں نے ان کی بابت حقیقت اور مجاز کے مابین واسطہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اس کے قائل نے کہا ہے۔ ان کے واسطہ مابین الحقیقت والجاز ہونے کی علامت یہ ہے کہ ان کا استعمال ما وضع لہ میں نہیں ہوا ہے اور جن امور میں ان کا استعمال ہوا ہے یہ ان کے واسطے موضوع نہیں ہوئے ہیں۔ لہذا یہ حقیقت نہیں ہو سکتی اور چونکہ استعمال فیہ سے ان کا کوئی معتبر علاقہ بھی نہیں۔ لہذا مجاز کہلانے کے بھی قابل نہیں۔ بدیعہ ابن جابر کی جو شرح اس کے رفیق نے لکھی ہے اُس میں یونہی مذکور ہے۔ مگر میں کہتا ہوں کہ ظاہری اطوار سے یہ مجاز ثابت ہوتے ہیں اور ان کا تعلق استعمال فیہ سے مصاحبت کا علاقہ ہے۔

خاتمہ: مجاز کے اقسام میں ایک قسم مجاز المجاز کی بھی بیان ہوئی ہے اور وہ یہ ہے کہ حقیقت سے اخذ کیا ہوا مجاز بجائے حقیقت کے قائم کیا جائے۔ اور پھر اُس کے بعد دوسرا مجاز اور لایا جائے اور پہلے مجاز کو دوسرے مجاز سے بوجہ ان کے کہ ان دونوں کے مابین کوئی علاقہ ہے مجاز ڈالا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُمْ مِرًّا“ کہ یہ مجاز سے مجاز پڑا ہے۔ اس واسطے کہ وٹی کا تجوز لفظ سر کے ساتھ کیا گیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ غالباً وٹی کا وقوع پردہ ہی میں ہوا کرتا ہے۔

اور وطی کے ساتھ مجازاً عقد کو مراد لیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ عقد ہی وطی کا مسبب ہے۔ لہذا پہلے مجاز کی صحیح بنانے والی چیز ملازمت ہے۔ اور دوسرے کو سمیت نے صحیح بنایا ہے۔ اور آیت کے معنی ہیں ”لَا تَوَاعِدُوهُمْ عَقْدَ نِكَاحٍ“ یعنی اُن کو عقد نکاح میں لانے کی دھمکی نہ دو۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ“ ابھی ہے کیونکہ مومن کا قول ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ اس لفظ کے مدلول کو دل سے سچ ماننے کی بابت مجاز ہے۔ اور اس مجاز کا علاقہ ہے سمیت کیونکہ توحید کا زبانی اقرار دل سے اقرار توحید کرنے کا مسبب ہے۔ اور خدا کو ایک ماننے کی تعبیر لا الہ الا اللہ کے ساتھ اس قسم کی ہے جیسے کہ مقول فیہ کی تعبیر قول کے ساتھ کرنا مجاز میں شمار ہوتا ہے اور ابن السید نے قولہ تعالیٰ ”أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا“ کو بھی اسی قسم سے شامل بتایا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ بندوں پر نازل کی جانے والی شے خود ہی نفس لباس کی قسم سے سم نہیں۔ بلکہ وہ پانی ہے جو کھیتی کو اُگاتا ہے اور اُسی کھیتی کی پیداوار روٹی سے سوت کاٹا جاتا ہے۔ پھر سوت سے لباس کے لئے کپڑا بنا جاتا ہے پس یہ بھی مجاز در مجاز ہوا۔

نوع ترین

قرآن کی تشبیہ اور اُس کے استعارات

تشبیہ: بلاغت کی انواع میں سب سے اشرف اور اعلیٰ نوع ہے۔ مبرد اپنی کتاب کامل میں لکھتا ہے کہ ”اگر کوئی شخص تشبیہ کو کلام عرب کا بہت زیادہ حصہ بیان کرے تو اس بات کو بعید نہ خیال کرنا چاہئے“۔ ابوالقاسم بن البندار البغدادی نے تشبیہات قرآن کے بیان میں ایک مستقل کتاب تصنیف کر ڈالی ہے اور اُس کتاب کا نام اُس نے الجمان رکھا ہے۔ ایک جماعت جن میں سکا کی بھی شامل ہے تشبیہ کی تعریف یوں کرتی ہے کہ اگر ایک امر اپنے معنی میں کسی دوسرے امر کے ساتھ شرکت رکھنے پر دلالت کرتا ہے تو اس کا نام ہے تشبیہ۔ ابن ابی الاصبیح کہتا ہے ”تشبیہ اس بات کا نام ہے کہ نہایت مخفی امر کو کسی واضح تر امر کے ساتھ روشنی میں لایا جائے“۔ اور اس کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے ”کسی صاحب وصف کے ساتھ اُس کے وصف میں ایک شے کو لاحق کرنا تشبیہ کہلاتا ہے“۔

بعض شخصوں کا قول ہے کہ ”مشبہ بہ کے احکام میں سے کوئی حکم مشبہ کے واسطے ثابت کرنا تشبیہ کہلاتا ہے اور اس کی غرض یہ ہے کہ اُس شے کو خفی سے جلی کی طرف لا کر نفس کو اُس کے ساتھ مانوس بنایا جائے اور بعید کو قریب کی طرف لایا جاوے تاکہ وہ بیان کا فائدہ دے سکے“۔ اور کہا گیا ہے کہ ”اختصار کے ساتھ معنی مقصود کے کشف کو بھی تشبیہ کی تعریف قرار دیا جاتا ہے“۔ ادوات تشبیہ حروف اسماء اور افعال تینوں قسم سے آتے ہیں۔ حروف میں سے کاف مثلاً کرماد اور کائن جیسے ”كَانَ رَؤُسُ الشَّيَاطِينِ“ اسماء میں سے مثل اور شبہ۔ یا ان دونوں کے مانند اور الفاظ جو کہ مماثلت اور مشابہت سے مشتق ہوتے ہیں۔ اس بات کو طیبی نے کہا ہے اور مثل کا لفظ ایسی ہی حالت اور صفت میں استعمال کیا جاتا ہے جس کی کوئی شان ہو اور اُس میں کچھ غرابت (حیرت انگیز بات) بھی پائی جاتی ہو۔ جیسے ”مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا“

کَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ“ اور افعال کی مثالیں یہ ہیں ”يَحْسَبُهُ الزَّمَانُ مَاءً“ اور ”يُخَيَّلُ عَلَيْهِمْ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنْهَا تَسْغِي“۔ کتاب تلخیص میں سکا کی کی پیروی میں کہا گیا ہے اور بعض اوقات کوئی ایسا فعل ذکر کیا جاتا ہے جو کہ تشبیہ کی خبر دیتا ہے تو فعل تشبیہ قریب میں لایا جاتا ہے۔ جیسے تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں ”عَلِمْتُ زَيْدًا اَسَدًا“ اور ظن اور عدم تحقیق پر دلالت کرنے والے فعل میں ”حَسِبْتُ زَيْدًا اَسَدًا“ اور ایک جماعت کہ از انجملہ طیبی بھی ہے اس قول کی مخالف ہے۔ وہ لوگ کہتے ہیں ”ان کی خبر تشبیہ ہونے میں ایک طرح کی پوشیدگی (گول بات) رہ جاتی ہے۔ اور اس سے زیادہ ظاہر اور صاف بات یہ ہے کہ کہا جائے فعل نزدیکی اور دوری میں حالی تشبیہ کی خبر دیتا ہے اور یہ کہ ادا تشبیہ محذوف اور مقدر ہیں کیونکہ بغیر ان کے معنی درست نہیں ہوتے۔

تشبیہ کی قسمیں: تشبیہ کی تقسیم کئی اعتبارات سے ہوتی ہے۔ اول تشبیہ اپنے طرفین کے اعتبار سے چار قسموں پر منقسم ہے کیونکہ یا وہ دونوں (طرفین تشبیہ) حسی ہوں گے یا دونوں عقلی۔ اور یا مشبہ بہ حسی ہوگا اور مشتبہ عقلی یا اس کے برعکس۔ طرفین کے حسی ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ“ اور ”كَانَهُمَا اَعْجَازُ نَخْلٍ مُنْقَعِرٍ“ طرفین کے عقلی ہونے کی نظیر ہے۔ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ اَوْ اَشَدَّ قَسْوَةً“ اس کی مثال کتاب البرہان میں یونہی دی گئی ہے۔ گویا کہ اس کتاب کے مصنف نے تشبیہ کا قسوة میں واقع ہونا گمان کیا۔ حالانکہ یہ بات غیر ظاہر ہے بلکہ یہاں تشبیہ قلوب اور الحجارة کے مابین واقع ہوئی ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ مثال بھی قسم اول کی رہتی ہے۔ تیسری قسم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ اَعْمَالُهُمْ كَوْمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ“ اور قسم چہارم کی مثال قرآن میں واقع نہیں ہوئی۔ بلکہ امام نے اصل سے اُس کو منع ہی کر دیا ہے کیونکہ اصل استفادہ ہے حَسَّ ہے۔ اور اس لحاظ سے محسوس معقول کی اصل ٹھہرتی ہے۔ اور محسوس کی تشبیہ معقول کے ساتھ اس بات کی مستلزم ٹھہرتی ہے کہ اصل کو فرع اور فرع کو اصل بنا دیا جائے حالانکہ یہ غیر جائز امر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”هَلْ لِّبَاسٍ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهِنَّ“ کے بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے۔

تشبیہ کی دوسری تقسیم اُس کی وجہ کے اعتبار سے مفرد اور مرکب کی طرف ہوتی ہے۔ تشبیہ مرکب اس کا نام ہے کہ وجہ شبہ کا انتزاع کئی ایسے امور کیا جائے جو کہ ایک دوسرے کے ساتھ باہم جمع کئے گئے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”كَمَثَلِ الْجَمَادِ يَحْمِلُ اَسْفَارًا“ یہ کہ تشبیہ ہمارے احوال سے مرکب ہے اور وہ حالات یہ ہیں کہ ایک حد درجہ کی مفید چیز سے باوجود اس کے کہ وہ اُس کے اپنے ساتھ رکھنے میں تکلیف برداشت کرتا ہے۔ تاہم اُس سے نفع اٹھانے سے محروم ہے قولہ تعالیٰ ”اَلَمْ يَأْتِ السَّحَابَ الْمُدُنَ الْاَلْبَنَاءُ الْاَنْزِلْنَا مِنْ السَّمَاءِ..... كَانَ لَمْ تَغْنِ بِالْاُمْسِ“ اس آیت میں دس جملے ہیں اور ان سبھوں سے مل کر مجموعی طور پر تشبیہ کی ترکیب بدیں حیثیت واقع ہوئی ہے کہ اُس میں کچھ بھی ساقط ہو جائے تو تشبیہ مختل ہو جائے گی اس لئے کہ یہاں دنیا کی حالت کو اُس کے جلد تر گزر جانے اُس کی نعمتوں کے فنا ہو جانے اور لوگوں کے اُس پر فریفتہ ہونے کے بارہ میں اُس پانی کی حالت سے مشابہ بنانا مقصود تھا جو کہ آسمان سے نازل ہوا۔ اور اُس نے انواع و اقسام کی جڑی بوٹیاں اگائیں۔ اپنی آرائش اور گلکاری سے روئے زمین کو جامہ فاخر پہننے والی دلہن کی طرح سنوار دیا۔ یہاں تک کہ جب اہل دنیا اُس دنیا کی طرف مائل ہوئے۔ اور انہوں نے گمان کیا کہ یہ دنیا تمام خرابیوں اور زوال سے بری ہے تو

یہ ایک خدا تعالیٰ کا عذاب اُس پر نازل ہوا۔ اور وہ اس طرح مٹ گئی کہ گویا کل تک کچھ چیز ہی نہ تھی۔

بعض علماء نے کہا ہے ”دنیا کو پانی کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ دو امر ہیں۔ امر اول یہ کہ پانی اگر ضرورت سے زائد لیا جائے تو مضر اور بقدر حاجت لیا جائے تو فائدہ مند ثابت ہوتا ہے اور یہی حالت دنیا کی ہے۔ امر دوم یہ کہ اگر تم پانی کو مٹھی میں روکنا چاہو اور اُس میں بند کرو تو خاک بھی ہاتھ نہیں آئے گا بس یہی کیفیت دنیا کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ نُورٍ كَمِثْلِ سَكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ.....“ اس آیت میں اللہ پاک نے اپنے اُس نور کو جسے وہ مومن کے قلب میں ڈالتا ہے۔ ایسے چراغ سے تشبیہ دی ہے جس میں روشنی کے تمام اسباب جمع ہو گئے ہیں کہ وہ مشکات میں رکھا ہوا اور مشکاة ایسے مختصر طاق کو کہتے ہیں جس میں منفذ نہیں ہوتا اور اُس کا بغیر منفذ کے ہونا اس واسطے ہے تاکہ وہ نگاہ کو خوب جمع اور بستہ رکھ سکے۔ پھر اس تشبیہ میں مصباح ایک فانوس کے اندر رکھا ہے اور وہ فانوس صفائی میں چمکدار ستارہ کے مانند ہے چراغ کا تیل بھی تمام تیلوں میں نہایت ضاف اور عمدہ جلنے والا ہے اس واسطے کہ وہ اُس درخت کا تیل ہے جو چراغ کے وسط میں ہے۔ نہ مشرقی ہے اور نہ مغربی اور نہ دن کے دونوں کناروں (صبح و شام) میں اُسے آفتاب کا سامنا کسی ایک کنارہ میں کرنا پڑتا ہے بلکہ اُسیر آفتاب کی تابش بے حد معتدل ہو کر پڑتی ہے۔ اور خدا تعالیٰ نے مومن کے لئے یہی ایک مثال دی ہے۔ پھر اُس نے کافر کے واسطے دو مثالیں دی ہیں ایک مثال ہے ”كَسْرَابٍ بِقَيْعَةٍ.....“ اور دوسری مثال ہے ”كُظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّي.....“ اور یہ بھی تشبیہ ترکیب ہے۔

تیسری تقسیم بھی کسی اور اعتبار پر کئی قسموں کی طرف ہوتی ہے ایک یہ کہ جس چیز پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے۔ اُس کو ایسی چیز سے مشابہ بنایا جائے جس پر حاسہ کا وقوع نہیں ہوتا اس بارہ میں نقیض اور ضد کی شناخت پر اعتماد کیا جاتا ہے کیونکہ ان دونوں کا ادراک حاسہ کے ادراک سے بلیغ تر ہے اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”طَلَعَهَا كَأَنَّهَا رُؤُسُ الشَّيَاطِينِ“ چونکہ انسانوں کے دلوں میں شیطانوں کی ڈراؤنی صورت کا خیال بسا ہوا ہے اور گواہوں نے شیاطین کی شکل بظاہر نہیں دیکھی ہے تاہم وہ یہی خیال کرتے ہیں کہ شیطان بڑا کریمہ المنظر اور خوفناک صورت ہوگا لہذا اس آیت میں لفظ درخت زقوم کے پھل کو ایسی چیز سے تشبیہ دی جو کہ بلاشبک و شبہ بری اور بھونڈی سمجھی جاتی ہے۔

دوم اس کے برعکس یعنی ایسی چیز جس پر حاسہ کا وقوع ہوتا ہے اُس کو محسوس شے کے ساتھ تشبیہ دی جائے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقَيْعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً.....“ کہ اس میں غیر محسوس شے یعنی ایمان کی تشبیہ محسوس چیز یعنی سراب کے ساتھ دی گئی۔ اور اس کے جامع معنی یہ ہیں کہ باوجود سخت حاجت اور کمال ضرورت کے بھی تو ہم کو باطل ثابت کیا جائے۔

تیسرے غیر معمولی شے کی تشبیہ معمولی چیز سے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ“ اور یہاں مشبہ اور مشبہ بہ کے مابین یگانگت پیدا کرنے والی بات صرف ظاہری اونچان ہے۔

چہارم غیر بدیہی شے کی تشبیہ بدیہی امر سے مثلاً ”وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ“ اور یہاں پر جامع امر بڑائی ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ خوبی صفت اور افراط وسعت کے بیان سے لوگوں کو جنت کا شائق بنایا جائے۔ پنجم جس چیز کو صفت میں کوئی قوت نہیں حاصل ہے اُس کو ایسی چیز کے مشابہ قرار دینا جو کہ صفت میں کچھ قوت رکھتی

ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَهُ الْجَوَارِ الْمُنشَآتُ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ" اور اس میں جوار مشبہ اور مشبہ کو باہم جمع کرتا ہے اور عظمت ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ لطیف ترین پانی میں بڑے بڑے بھاری بھرکم اجسام کو قابو میں رکھنے کی قدرت کا بیان کیا جائے اور دکھایا جائے کہ اس میں مخلوقات کو بار برداری اور تھوڑی سی مسافت میں دور دراز کے سفر طے کر لینے کے کیسے فوائد حاصل ہوتے ہیں۔ اور پھر اس کا ملزوم یعنی ہوا کا انسان کے قابو میں ہونا بھی اسی کے ضمن میں مفہوم ہوتا ہے غرضیکہ اس کلام میں فخر اور احسانات کا شمار کرانے کی بہت بڑی بنیاد ڈالی گئی ہے۔ اور انہی پانچ مذکورہ بالا وجوہ پر قرآن کی تشبیہات جاری ہوتی ہیں۔

چھٹی تقسیم ایک اور اعتبار سے موکد اور مرسل کی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ موکد وہ ہے جس میں ادات تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ" یعنی "مِثْلَ مَرِّ السَّحَابِ" اور قولہ تعالیٰ "وَأَزْوَاجُهُ أَمْهَاتُهُمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَجَنَّةٌ غُرُظُهَا السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ" اور مرسل اس قسم کا نام ہے جس میں ادات تشبیہ حذف نہیں ہوتے مگر محذوف الادات زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اُس میں امر دوم کو مجازاً امر اول کی جگہ پر رکھا گیا ہے۔

قاعدہ: اصل یہ ہے کہ تشبیہ کے ادات مشبہ پر داخل ہوں مگر کبھی اُس کا دخول مشبہ پر بھی ہوتا ہے اور یہ بات یا تو مبالغہ کے ارادہ سے ہوتی ہے پس اس حالت میں تشبیہ کو منقلب کر کے مشبہ ہی کو اصل رہنے دیتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا" کہ اصل میں اس کو "إِنَّمَا الرِّبَا مِثْلُ الْبَيْعِ" کہنا چاہئے کیونکہ کلام ربا کے بارہ میں ہو رہا ہے کہ بیع کے بارہ میں مگر اس سے عدول کر کے ربا کو اصل بنا دیا۔ اور بیع کو جواز میں اُس کے ساتھ ملحق کر کے یہ ظاہر کیا کہ وہ حلال ہونے کے سزاوار ہے اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ "أَفَمَنْ يُخْلِقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ" کہ ظاہر میں اُس کو برعکس ہونا چاہئے۔ کیونکہ روئے سخن اُن بت پرستوں کی طرف ہے جنہوں نے بتوں کو خدا تعالیٰ سے مشابہ قرار دے کر معبود بنایا تھا۔ اور اس طرح غیر خالق کو خالق کے مثل کیا تھا۔ پس یہاں اُن لوگوں کو مخاطب بنانے میں اصل کے ساتھ وارد کیا گیا جس کی وجہ یہ ہے کہ مشرکین نے بتوں کی عبادت میں حدا اعتدال سے گزر کر بت پرستی ہی کو عبادت کی اصل بنالیا تھا۔ اور اُن کی تردید بھی اُنہی کے عقائد کے موافق وارد کی گئی ہے۔ اور کسی حالت میں وضوح حال کی غرض سے بھی ایسا ہوتا ہے مثلاً "وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى" اس صورت میں اصل سے عدول کرنا کا سبب یہ ہوا کہ آیت کے معنی "وَلَيْسَ الذَّكَرُ الَّذِي طَلَبَتْ كَالْأُنثَى وَهَبَتْ" ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ فواصل کی مراعات کے سبب سے ایسا کیا گیا کیونکہ اس آیت سے قبل "إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى" آیا ہے۔ اور کبھی حرف تشبیہ کا داخلہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کے سوا ایک غیر چیز پر ہوا کرتا ہے۔ اور ایسی حالت میں مخاطب کی فہم پر اعتماد کیا جاتا ہے کہ وہ اصل مراد کو سمجھ لے گا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ....." یہاں پر مراد یہ ہے کہ تم لوگ خدا تعالیٰ کے مددگار اور سچے دل سے حکم ماننے والے رہو۔ جو حالت عیسیٰ کے مخاطب لوگوں کی اُس وقت تھی جبکہ انہوں نے یہ کہا تھا کہ ہم انصار اللہ ہیں۔

قاعدہ: مدح میں یہ قاعدہ ہے کہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے ساتھ مشابہ کیا جاتا ہے اور ذم (مذمت) میں اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ۔ کیونکہ مذمت ادنیٰ کا مقام ہے اور اعلیٰ اُس پر طاری ہے۔ چنانچہ مدح میں کہا جائے گا "حَصْنَتِي كَالْيَاقُوتِ" یا قوت کی ایسی کنکریاں۔ اور ذم میں "يَاقُوتُ كَالزَّجَاجِ" کانچ کا ایسا یا قوت کہا جائے گا۔ اور یہی حالت صلب میں بھی ہوگی اور اسی

قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ“ یعنی نزول میں نہ کہ علو میں ”أَمْ نَجْعَلِ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ“ یعنی تباہ حالی میں۔ مدعا یہ ہے کہ ہم اُن کو ایسا نہ بنائیں گے البتہ اس اعتبار پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ“ میں خداوند کریم نے اعلیٰ کو ادنیٰ کے ساتھ مشابہ فرمایا ہے اور یہاں مقام صلب کا نہیں ہے کہ ایسا کرنا جائز ہوتا۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ خداوند کریم نے محض مثال کو مخاطب لوگوں کے ذہنوں سے قریب بنانے کے واسطے ایسا فرمایا ہے کیونکہ اُس کے نور سے کوئی اعلیٰ چیز تھی ہی نہیں جس کے ساتھ شبیہ دی جاتی۔

فائدہ: ابن ابی الاصح کہتا ہے ”قرآن میں دو چیزوں کی تشبیہ دو ہی چیزوں یا اس سے زائد کے ساتھ کہیں واقع نہیں ہوئی ہے بلکہ اُس میں صرف واحد کی تشبیہ واحد کے ساتھ آئی ہے۔“

فصل

مجاز کو تشبیہ کے ساتھ جفت کرنے سے ان کے مابین ایک نئی چیز استعارہ پیدا ہو گئی پس استعارہ بھی مجاز ہے اور اُس کا علاقہ ہے مشابہت۔ دوسری تعریف استعارہ کی یوں کی جاسکتی ہے کہ وہ اُس چیز میں استعمال کیا جانے والا لفظ ہے جو کہ چیز کے اصل معنی کے ساتھ مشابہ کی گئی ہو۔ اور صحیح تر قول اُس کے مجاز لغوی ہونے کا ہے کیونکہ وہ مشبہ بہ کے لئے موضوع ہے نہ کہ مشبہ کے واسطے اور نہ ہی وہ اُن دونوں سے عام تر ہے لہذا تمہارے قول ”رَأَيْتُ اسْدًا يَرْمِي“ میں اسد درندہ جانور کے لئے موضوع ہے نہ کہ بہادر آدمی یا اُن دونوں سے بڑھ کر کسی عام معنی کے لئے جیسے مثال کے طور پر جری حیوان کہ اس طرح لفظ اسد کا اطلاق ان دونوں پر حقیقتاً اسی انداز سے ہو سکے۔ جس طرح کہ حیوان کا اطلاق اُن دونوں پر ہوتا ہے اور استعارہ کی بابت مجاز عقلی ہونا بھی کہا جاتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اُس میں ایک عقلی امر کے اندر تصرف ہوتا ہے نہ کہ لغوی امر میں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ استعارہ کا اطلاق مشبہ پر اُس وقت تک نہیں کہا جاسکتا۔ جب تک کہ اُس کے جنس مشبہ میں داخل ہونے کا ادعا نہ کیا جائے۔ اور اس دعویٰ کے بعد اس کا استعمال خاص ماضع لہ میں ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے وہ ایسی لغوی حقیقت بن جاتی ہے کہ بجز تنہا اسم کو نقل کرنے کے اور کوئی دوسری بات اُس میں نہیں پائی جاتی۔ اور مجرد اسم کی نقل ہی استعارہ نہیں۔ اُس واسطے کہ اُس میں کوئی بلاغت نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل اعلام منقولہ ہیں کہ اُس میں نقل ہونے کے باوجود کسی بلاغت کا پتہ نہیں ملتا۔ لہذا اب غیر ازیں اور کوئی صورت باقی نہیں رہی کہ وہ مجاز عقلی ہو۔

اور بعض علماء کا قول ہے استعارہ کی حقیقت یہ ہے کہ کلمہ کسی معروف بہا شے سے ایک ایسی شے کی جانب عاریتاً لیا جائے جو کہ معروف بہا نہیں ہے اور اس بات کی حکمت خفی کا اظہار اور ایسے ظاہر کا مزید وضوح ہے جو کہ جلی نہیں ہوتا۔ حاصل مبالغہ کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے یا یہ سب باتیں مقصود ہوتی ہے۔

اظہار خفی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ“ کہ اس کی حقیقت ”وَإِنَّهُ فِي أَصْلِ الْكِتَابِ“ تھی چنانچہ اصل کے لئے اُم کا لفظ مستعار لے لیا گیا۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ جس طرح اصل سے فرع کا نشوونما ہوتا ہے۔ اسی طرح ماں اولاد کے نشوونما کی جگہ ہے اور اس کی اصل یہ ہے کہ جو چیز منربسی (دکھائی دینے والی) نہیں اُس کی ایسی مثال پیش کی جائے کہ وہ منربسی ہو جائے اور اس طرح سننے والا سماع کی حد سے منتقل ہو کر آنکھوں سے دیکھنے کی حد میں پہنچ جائے۔ اور یہ

بات بیان میں حد درجہ کی بلیغ ہے۔

جو چیز کہ جلی (واضح) نہیں ہے اُس کے ایضاح کی ایسی مثال کہ وہ جلی ہو جائے۔ قولہ تعالیٰ "وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلٰی" ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ بیٹے کو رحمت اور مہربانی کے طور پر ماں باپ کے سامنے عاجزی کرنے کا حکم دیا جائے۔ لہذا ذَلٰی کے ساتھ پہلے جانب کی طرف استعارہ کیا گیا اور پھر جانب کے لئے "جَنَاح" کا لفظ مستعار لیا گیا۔ اس استعارہ کی قریب تر تقدیر ہے "وَ اخْفِضْ لَهُمَا جَنَابَ الذَّلٰی" یعنی تو فروتنی کے ساتھ اپنے پہلو کو جھکا۔ اور یہاں استعارہ کی حکمت یہ ہے کہ ناقابل دید چیز کو نمایاں اور پیش نظر کر دیا جائے تاکہ بیان میں حسن پیدا ہو اور چونکہ اس مقام پر مراد یہ تھی کہ بیٹا اپنے والدین کے سامنے عاجزی اور سخا کساری کرے کہ کوئی ممکن پہلو فروتنی کا باقی نہ چھوڑے اس واسطے حاجت ہوئی کہ استعارہ میں ایسا لفظ لیا جائے جو کہ پہلے لفظ سے زیادہ بلیغ ہو چنانچہ اس غرض سے جناح کا لفظ لیا گیا کیونکہ اس میں اس طرح کے معنی پائے جاتے ہیں جو پہلو جھکانے سے حاصل نہیں ہوتے۔ مثلاً پہلو کا جھکانا یہ بھی ہے کہ کوئی شخص اپنا بازو تھوڑا سا نیچا کر دے اور یہاں مراد یہ ہے کہ اس قدر جھکے کہ پہلو زمین سے مل جائے گویا بالکل فرش ہو جائے اور یہ بات بجز اس کے کہ چڑیوں کی طرح بازوؤں (پروں) کا ذکر کیا جائے اور کسی صورت میں ممکن نہیں تھی۔ اور مبالغہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا" کہ اس کی حقیقت "وَفَجَّرْنَا عُيُونَ الْأَرْضِ" ہے یعنی ہم نے زمین کے چشموں کو جاری کیا لیکن اگر اسی طرح اُس کی تعبیر کر دی جاتی تو اُس میں وہ مبالغہ کبھی نہ آتا جو کہ پہلی عبارت میں ہے اور یہ ظاہر کرتا ہے کہ تمام روئے زمین چشموں کا مجمع بن گئی۔

فرع۔ استعارہ کے تین ارکان ہیں:

(۱) مستعار۔ یہ مشبہ بہ کا لفظ ہے۔

(۲) مستعار منہ۔ یہ لفظ مشبہ کے معنی ہیں۔

(۳) مستعار لہ۔ اور یہی جامع معنی ہے۔ اور استعارہ قسمیں بکثرت ہیں چنانچہ وہ انہی مذکورہ بالا ارکان ملاحظہ کے اعتبار سے پانچ قسموں پر منقسم ہوتا ہے۔

اول محسوس کے لئے۔ محسوس ہی کا استعارہ اور وہ بھی محسوس وجہ سے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَ اشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" اس میں مستعار منہ نار (آگ) ہے۔ مستعار لہ شیب (بڑھاپا) ہے اور وجہ استعارہ ہے انبساط اور آگ کی روشنی کا بڑھاپے کی سفیدی سے مشابہ ہوتا ہے پھر یہ سب باتیں محسوس ہی ہیں اور یہ عبارت اس کہنے سے اُبلے ہے کہ بجائے اس کے "اشْتَغَلَ شَيْبُ الرَّأْسِ" کہا جاتا۔ کیونکہ وہ تمام سر کے لئے شیب کے عام ہو جانے کا فائدہ دیتا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ" بھی ہے۔ موج کی اصل ہے پانی کی حرکت۔ لہذا یہ لفظ بطریق استعارہ اُن لوگوں کی حرکت (جنبش) کے بیان میں استعمال کیا گیا۔ اور سبب جامع اضطراب کی سرعت اور کثرت میں جنبش کا پے در پے ہونا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَ الصُّبْحُ إِذَا تَنَفَّسَ" پو پھٹنے کے وقت اُفق مشرق سے روشنی اور سپیدہ سحری کے رفتہ رفتہ آشکار ہونے جانے کے واسطے سانس کا تھم تھم کر نکلنا مستعار لیا گیا کیونکہ ان دونوں امور میں تدریجی طریقہ سے تالیق (یکے بعد دیگرے آنے) کا جامع موجود ہے اور یہ سب محسوس باتیں ہیں۔

دوم عقلی وجہ سے کسی محسوس شے کا استعارہ۔ ابن ابی الاصبیح کہتا ہے اور یہ استعارہ پہلے استعارہ کی نسبت لطیف تر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ" اس مقام پر مستعار منہ لفظ سَلَخ جو کہ بکری کی کھال کھینچنے کو کہتے ہیں اور مستعار لہ ہے لیل کے مکان سے ضواء کا کشف۔ یہ دونوں امور حسی ہیں اور ان کا جامع وہ امر ہے جو ایک کے دوسرے پر ترتیب سے عقل میں آتا ہے۔ اور ایک امر کے حاصل ہو لینے کے بعد حاصل ہوتا ہے مثلاً گوشت کے نمایاں ہونے کا ترتیب کھال اتارنے پر ہے پس اسی طرح رات کی جگہ سے روشنی کے نمایاں کرنے پر ظلمت کا ظہور مترتب ہوتا ہے۔ غرضیکہ ترتیب ایک عقلی امر ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا" کہ حصید (کاٹنا) دراصل نبات (روئیدگی) کے لئے بولا جاتا ہے اور جامع معنی ہلاکت (بربادی) ہیں اور یہ عقلی امر ہے۔

سوم استعارہ معقول برائے معقول بوجہ عقلی۔ ابن ابی الاصبیح اس کو تمام استعارات سے لطیف تر بتاتا ہے۔ اس کی مثال ہے "مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَّرْقَدِنَا" میں مستعار منہ "رُقَاد" یعنی نیند ہے اور مستعار لہ ہے موت۔ اس کے جامع معنی ہیں فعل کا ظاہر نہ ہونا اور یہ تمام امور عقلی ہیں۔ پھر اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ" اس میں مستعار ہے سکوت۔ مستعار منہ ہے ساکت۔ اور مستعار لہ ہے غضب۔

چہارم۔ معقول کے لئے محسوس کا استعارہ اور وہ بھی عقلی وجہ سے مثلاً "مَسْتَهْمُ الْبَاسَاءِ وَالضَّرَاءِ" کہ اس جگہ لفظ "مَسْ" مستعار لیا گیا حالانکہ اس کا حقیقی استعمال اجسام میں ہوتا ہے نہ کہ غیر مجسم چیزوں میں لیکن یہاں اس کے مستعار لینے کی وجہ یہ ہوئی کہ تکلیف کو برداشت کرنے کے لحاظ سے محسوس ہی مان لیا۔ اس کو باہم جمع کرنے والے معنی ہیں لحوق اور وہ دونوں عقلی امور ہیں۔ قولہ تعالیٰ "يَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ" کہ اس مثال میں "قذف" اور "دمغ" دونوں الفاظ مستعار ہیں اور محسوس بھی ہیں پھر ان دونوں کے لئے حق اور باطل کے دو لفظ جو کہ معقول میں مستعار لئے گئے۔ قولہ تعالیٰ "ضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ أَيْنَمَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِنَ النَّاسِ" یہاں پر حبل (رسی) جو کہ ایک محسوس شے ہے عہد (اقرار) کے لئے جو کہ معقول چیز ہے مستعار لی گئی۔ قولہ تعالیٰ "فَاصْذَعْ بِمَا تُؤْمَرُ" اربا مقام پر صذع کا لفظ جس کے معنی شیشہ کو توڑنا ہیں اور وہ محسوس ہے ایک معقول امر یعنی تبلیغ کے لئے مستعار لیا گیا اور جامع ہے تاثیر۔ پھر اگر فاصذع ببلغ فعل امر کے معنی میں آیا ہے لیکن یہ اس کی نسبت سے زیادہ بلغ ہے کیونکہ تبلیغ کی تاثیر سے صذع ٹوٹنے کی تاثیر بڑھی ہوئی ہوتی ہے اس واسطے کہ کبھی تبلیغ کچھ بھی اثر نہیں دکھاتی اور اس مقام پر صذع کا اثر یقینی طور پر ہوتا ہے۔ "وَإِنْ خِفَضَ لَهُمَا جَنَاحُ الذَّلِيلِ" کے بارہ میں راعب نے کہا ہے۔ "چونکہ ذل کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو انسان کو پستی اور ذلت کے غار میں دھکیلتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے کہ اسے عالی رتبہ بناتی ہے اس واسطے یہاں پر وہ ذل مقصود ہے جو کہ انسان کو عالی مرتبت بناتا ہے اور اسی لئے اس کے واسطے جناح کا لفظ مستعار لیا گیا اور گویا اس طرح یہ کہا گیا کہ وہ ذلت استعمال کر جو کہ تجھے خدا کے سامنے عالی مرتبت بنائے گی۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا" فَنَبْذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ: أَفَمَنْ أَسَسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ وَيَتَّقُونَهَا عِوَجًا. لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ. فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا. "فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ" اور "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ" یہ سب اسی استعارہ کی قسم سے ہیں جو کہ معقول شے کے لئے محسوس شے کے ساتھ کیا جاتا ہے اور ان سبھوں میں جامع عقلی ہے۔

پنجم۔ محسوس کے لئے معقول کا استعارہ اس کا جامع بھی عقلی ہوا کرتا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّا لَمَّا طَغَا الْمَاءُ“ کہ یہاں پر ”طغا“ سے مستعار منہ ہے ”تکبر“ اور وہ عقلی ہے اور مستعار لہ ہے پانی کی کثرت وہ ہے جس۔ اور جامع ہے استعلاء (اظہار بلندی) اور یہ بھی عقلی چیز ہے۔ پھر اسی کے مانند ہے قولہ تعالیٰ ”تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ“ اور ”وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً“۔

استعارہ کی یہ نوع لفظ کے اعتبار سے دو قسموں پر منقسم ہوتی ہے۔

ایک اصلی اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اُس میں لفظ مستعار اسم جنس ہو مثلاً ”بِحَبْلِ مِنَ اللَّهِ“ کی آیت۔ اور ”مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ“ اور ”فِي كُلِّ وَادٍ“ وغیرہ آیتیں۔

اور دوسری قسم ہے تشبیہی اور اس میں لفظ مستعار اسم جنس نہیں ہوتا بلکہ فعل اور مشتقات میں سے ہوا کرتا ہے جس کی مثالیں تمام سابق میں بیان کی گئی آیتیں ہیں اور یا لفظ مستعار حروف کی طرح ہوتا ہے مثلاً ”فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ غَدَوًا“ کہ اس میں التقاط پر عداوت اور حزن کے ترتب کی تشبیہ اسی التقاط کی علت غائی کے اُس پر مترتب ہونے کے ساتھ دی گئی اور پھر وہ لام جو کہ مشبہ بہ کے لئے موضوع تھا اُسے مشبہ میں مستعار لے لیا گیا۔

ایک دوسرے اعتبار پر استعارہ کی تقسیم مرشحہ مجرہ اور مطلقہ کی تین قسموں پر ہوتی ہے۔ اُن میں سے اول یعنی مرشحہ بلغ ترین قسم ہے اور وہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مستعار منہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے۔ مثلاً ”أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ“ یہاں باہم مبادلہ کرنے کی خواہش اور آزمائش باہمی کے لئے اِشْتَرَوْا کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر اُس کو اُسی کے حسب حال امور ربح اور تجارت سے مقترن کیا۔ دوم یعنی مجرہ وہ استعارہ ہے جو کہ مستعار لہ کے مناسب حال امر سے مقترن کیا جائے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَإِذَا قَهَّ اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ“ یہاں جوع (بھوک) کے لئے لباس کا لفظ مستعار لیا گیا اور پھر وہ اِذَاقَہ (چکھانے) سے مقترن کیا گیا جو کہ مستعار لہ کے حسب حال شے ہے اور اگر اسی مثال کو استعارہ ترشح بنانے کا ارادہ ہوتا تو خداوند کریم ”فَإِذَا قَهَّهَا“ کی جگہ ”فَكَسَاهَا“ کرتا لیکن بات یہ ہے کہ اس جگہ اِذَاقَہ کے لفظ میں باطنی طور پر دکھ کا مبالغہ عیاں ہونے کی وجہ سے تجرید ہی زیادہ بلغ ہے اور اُسی کو وارد کیا۔

سوم یعنی استعارہ مطلق وہ ہے کہ مستعار منہ اور مستعار لہ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی لفظ مستعار کا اقتران نہ پایا جائے۔

پھر ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم تحقیقی، تخیلی، مکنی اور تصریحی کی چار قسموں پر ہوتی ہے چنانچہ قسم اول یعنی تحقیقی وہ ہے کہ اُس کے معنی از روئے حس متحقق ہوں۔ مثلاً ”فَإِذَا قَهَّ اللَّهُ“ یا از روئے عقل اُس کے معنی ثابت ہوتے ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا“ یعنی بیان واضح اور حجت لامع ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ یعنی دین حق کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا ثبوت عقلی طور پر پایا جاتا ہے۔

دوم یہ کہ تشبیہ کو دل میں مخفی رکھ کر اُس کے ارکان میں سے بجز مشبہ کے اور کسی رکن کی تصریح نہ کریں اور اُس دل میں مخفی رکھی ہوئی تشبیہ پر دلالت قائم کرنے کی یہ قطع اختیار کی جائے کہ مشبہ کے لئے کوئی ایسا امر ثابت کیا جائے جو کہ مشبہ

یہ کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے۔ اس طرح کی تشبیہ مضمون کو استعارہ بالکنایہ اور کنیٰ عنہا کہا جاتا ہے کیونکہ اس نے مشبہ کی تصریح تو نہیں کی بلکہ اُس پر اُس کے خواص کا ذکر کے ساتھ دلالت کی ہے اور اس قسم کے استعارہ کے مقابل میں استعارہ تصریحی کو رکھا جاتا ہے۔ اور یہی امر جو کہ مشبہ بہ کے ساتھ مخصوص ہے اُس کو مشبہ کے لئے ثابت کر دینا استعارہ تخیلیہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے اس واسطے کہ اُس میں مشبہ بہ کے ساتھ خصوصیت رکھنے والا امر مشبہ کے لئے مستعار لیا جاتا ہے اور اُسی کے ذریعہ سے وجہ شبہ میں مشبہ بہ کا کمال اور قوام حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ یہ بات مشبہ کے جنس مشبہ بہ سے ہونے کا خیال دلاتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ" اس میں عہد کی تشبیہ جبل (ری) کے ساتھ کی گئی مگر اس بات کو دل ہی میں مخفی رکھ کر بجز عہد کے جو کہ مشبہ ہے اور کوئی رکن تشبیہ کا بالصریح بیان نہیں کیا لیکن لفظ "نقض" (شکستگی) کو جو کہ مشبہ بہ کی خاصیتوں میں سے ایک اہم خاصیت ہے مشبہ بہ جبل پر دلالت کرنے کے لئے مثبت کر دیا۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَاشْتَغَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا" میں مشبہ بہ "نار" کا ذکر لپیٹ دیا اور اُس پر اُسی کے لازم معنی اشتعال کے ذریعہ سے دلالت پیدا کی۔ قولہ تعالیٰ "فَإِذَا فَهَا اللَّهُ....." میں اُس شے کو جو کہ نقصان اور دکھ کے اثر سے ادراک میں آتی ہے تلخ غذا کے مزہ سے مشابہ بنایا اور اُس پر اذات (دکھانے) کے معنی واقع کئے "خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ" اس کی تشبیہ اس معنی میں کی گئی کہ وہ اچھی طرح مضبوط بندھی ہوئی اور مہر کی ہوئی شے کے ساتھ حق کو قبول نہیں کرتا اور پھر اُس کے لئے ختم کا لفظ مثبت کیا "جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ" زندہ اور جاندار کے انحراف کے ساتھ دیوار کا مائل بسقوط ہونا مشابہ قرار دے کر اُس کے لئے ارادہ کا لفظ مثبت کیا حالانکہ ارادہ ذوی العقول کی خاصیت ہے اور استعارہ تصریحی کی مثال ہے آیت کریمہ "مَسْتَهُمُ الْبَاسَاءُ" اور "مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا" ایک اور اعتبار سے استعارہ کی تقسیم ذیل کی قسموں میں بھی ہوتی ہے۔

(۱) وفاقہ۔ یہ اس طرح کا استعارہ ہوتا ہے کہ مشبہ اور مشبہ بہ دونوں کا اجتماع ایک ہی شے میں ممکن ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "أَوْ مَنْ كَانَ مُتَافَاخِيْنَاهُ" یعنی ضالاً فہدیناہ وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اُس کو ہدایت کی یہاں پر اَحْيَاء (زندہ کرنا) کا لفظ ایک شے کو اُس ہدایت سے جو کہ دلالت علیٰ مَا يُؤْضِلُ إِلَى الْمَطْلُوبِ کے معنی میں آتی ہے زندہ کرنے کے معنی میں مستعار لیا گیا۔ اور اَحْيَاء اور ہدایت دونوں ایسی چیزیں ہیں کہ اُن کا اجتماع ایک ہی شے میں ہو سکتا ہے۔ (۲) عنادیہ۔ اس قسم کے استعارہ کو کہتے ہیں جس کے مشبہ اور مشبہ بہ کا اجتماع ایک ہی چیز میں غیر ممکن ہو مثلاً موجود کے لئے اسم معدوم کا مستعار لینا کیونکہ اول تو اس کا کچھ نفع نہیں اور دوم یہ بات محال ہے کہ موجود اور معدوم کا اجتماع ایک ہی شے ہو سکے۔

(۲) استعارہ عنادیہ کی قسم سے دو اور قسمیں تہکمیہ اور تلحیمیہ بھی متفرع ہوتی ہیں۔ یہ دونوں اس وضع کے استعارات ہیں جن کا استعمال ہمد اور نقیض میں ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ" یعنی اُن کو دکھ دینے والے عذاب سے ڈر دلاؤ یہاں بشارت کا لفظ جو کہ سرت بخش امر کی خبر دینے کے لئے مستعمل ہے انداز (ڈرانے والا) کے معنی میں مستعار لیا گیا جو کہ پہلے معنوں کا بالکل ضد (مخالف) امر ہے اور پھر اُس کی جنس کو داخل کیا گیا کیونکہ یہ طریقہ خاک اڑانے اور بے وقوف بنانے کا ہے مثلاً "إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ" اور مراد یہ ہے کہ "تو گمراہ احمق ہے" بسبیل حقارت اور "ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ"۔

پھر ایک دوسرے اعتبار سے اس کی تقسیم ذیل کی قسموں پر ہوتی ہے۔ ایک تمثیلیہ اور وہ اس طرح کا استعارہ ہے کہ اس میں وجہ شبہ کسی متعدد شے سے منترج (نکالی گئی) ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا" کہ یہاں بندہ کا خداوند کریم سے مدد چاہنا اور اس کی حمایت کا وثوق رکھنا اور تکالیف سے نجات پانا ایسے شخص کی حالت سے مشابہ گردانا گیا جو کہ کسی گہرے غار میں گر پڑا ہو مگر ایک مضبوط رسی کو پکڑے ہوئے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف نہ رکھتا ہو اور وہ رسی کسی بلند جگہ سے لٹکی ہوئی ہو اور اس کے ٹوٹنے کا خوف نہ ہو۔

تنبیہ: گا ہے استعارہ دو لفظوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے مثلاً "قَوَارِيرٌ قَوَارِيرٌ مِنْ فِضَّةٍ" اس سے مراد یہ ہے کہ وہ برتن نہ تو شیشہ کے ہیں اور نہ چاندی کے بلکہ وہ صفائی میں شیشی کی طرح اور سفیدی میں چاندی کے ہمرنگ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "فَصَبَّ عَلَيْهِمْ رَبُّكَ سَوْطَ عَذَابٍ" میں صبت کنایہ ہے دوام (ہیشگی) سے اور سوط کنایہ ہے ایلام (دکھ دینے) سے لہذا اس کے معنی یہ ہوئے کہ خدا تعالیٰ نے اُن لوگوں کو دائمی دکھ دینے والا عذاب دیا۔

فائدہ: ایک قوم نے مجاز سے انکار کرنے کی بنا پر استعارہ کا بھی بالکل انکار کر دیا ہے اور ایک گروہ نے اُس کے قرآن میں اطلاق ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ استعارہ میں ایک طرح پر حاجت کا وہم دلانا پایا جاتا ہے اور اس واسطے کہ اس کے بارہ میں شرع کی طرف سے کوئی حکم نہیں وارد ہوا ہے۔ قاضی عبدالوہاب ماکلی بھی اسی رائے پر جمے ہوئے ہیں۔ اور طرطوشی نے کہا ہے کہ "اگر مسلمان لوگ قرآن میں استعارہ کا اطلاق کریں گے تو ہم بھی اس کا اطلاق کریں گے ورنہ وہ باز رہیں گے تو ہم کو بھی باز رہنا چاہئے اور یہ بات اس قبیل سے ہوگی جیسے کہ "إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ" ہے۔ علم کے معنی ہیں عقل مگر ہم بوجہ کسی توقیف (روایت حدیث) نہ ہونے کے خدا تعالیٰ کا وصف عقلی کے ساتھ نہیں کرتے یعنی اس کو عاقل نہیں کہتے۔

فائدہ دوم: پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ تشبیہ بلاغت کی سب سے اعلیٰ اور اشرف نوع ہے اور بلغ لوگوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استعارہ اُس سے بھی بڑھ کر بلغ ہے اس واسطے کہ یہ مجاز اور تشبیہ حقیقت ہے اور مجاز بہ نسبت حقیقت کے ابلغ ہوتا ہے۔ لہذا اس حالت میں استعارہ فصاحت کا سب سے اعلیٰ مرتبہ ہوگا اور اسی طرح پر کنایہ تصریح سے بلغ تر ہے اور استعارہ کنایہ کی نسبت ابلغ ہے جیسا کہ کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ ظاہر امر یہی ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ استعارہ ایسا ہے کہ گویا وہ کنایہ اور استعارہ دونوں امور کے مابین جامع ہے اور اس واسطے بھی کہ وہ قطعاً مجاز ہے اور کنایہ میں اس بات کا اختلاف ہے۔ پھر استعارہ کی انواع میں سے استعارہ تمثیلیہ سب سے بڑھ کر بلغ ہے جیسا کہ کتاب کشاف سے سمجھ میں آتا ہے اور اس کے بعد پھر استعارہ مکیہ کا رتبہ ہے۔ اس بات کی تصریح طیبی نے کی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ استعارہ مکیہ مجاز عقلی پر شامل ہوتا ہے۔ استعارہ ترشیحیہ۔ استعارہ مجردہ سے اور مطلقہ اور تخیلیہ استعارہ تحقیقیہ سے بلغ تر ہوتا ہے۔ ابلغ ہونے سے یہ مراد ہے کہ تاکید مزید کا فائدہ دے اور کمال تشبیہ میں مبالغہ عیاں کر لے نہ یہ کہ معنی میں کوئی ایسی زیادتی کر دے جو اس استعارہ کے سوا دوسرے استعارہ میں نہ پائی جاتی ہو۔

خاتمہ: ایک ضروری بات یہ ہے کہ استعارہ اور اس تشبیہ کے مابین جس کا حرف تشبیہ محذوف ہوتا ہے جو فرق ہے اُس کو اچھی طرح واضح کر دیا جائے۔ تشبیہ محذوف الادات کی مثال "زید اسد" ہے۔ زعمشری نے قولہ تعالیٰ "صُمُّ بُكْمٌ عُمْیٌ" کے بیان میں یہ بات کہی ہے کہ اگر تم یہاں پر کہو کہ "آیا اس آیت میں جو بات پائی جاتی ہے اُس کو استعارہ کے نام

سے موسوم کیا جائے گا؟ تو میں اس کا جواب یوں دیتا ہوں کہ یہ امر مختلف فیہ ہے اور محقق لوگ اس کو تشبیہ بلیغ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور استعارہ اس لئے نہیں کہتے کہ اُس میں مستعار لہ مذکور ہے جو کہ منافق لوگ ہیں اور جزیں نیست کہ استعارہ کا اطلاق اُسی مقام پر ہوتا ہے جہاں مستعار لہ کا ذکر نہ کر رکھا گیا ہو اور اُس سے خالی ہونے والا کلام اگر اُس پر حال کی یا فحوائی کلام کی دلالت نہ ہو تو اس سے منقول عنہ اور منقول لہ مراد لینے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ جادو بیان اور پُرگو اور خوش بیان شاعر لوگ تشبیہ کو بالکل اپنے دل سے فراموش کر دیتے اور اُس کا کچھ خیال ہی نہیں کیا کرتے ہیں۔ اور سکا کی نے اس بات کی یہ علت قرار دی ہے کہ استعارہ کی ایک شرط یہ ہے کہ بظاہر کلام کا حقیقت پر محمول کرنا اور تشبیہ کا فراموش کر دینا ممکن ہو۔ پس اس حالت میں ”زَيْدٌ أَسَدٌ“ کا حقیقت ہونا غیر ممکن ہے اور اسی واسطے اُس کا استعارہ ہونا جائز نہیں ہو سکتا۔ اور کتاب الفیاح کے مولف نے بھی اُسی کی پیروی کی ہے۔

کتاب عروس الافراح میں آیا ہے ”ان دونوں صاحبوں نے جو بات کہی ہے اس کا درست ہونا محال ہے اور استعارہ کی یہ شرط ہرگز نہیں کہ ظاہر میں کلام کے اندر حقیقت کی طرف پھیرے جانے کی صلاحیت پائی جائے بلکہ اگر اس قول کو برعکس کر دیا جائے اور کہیں کہ کلام میں اس کی صلاحیت نہ ہونا ضروری امر ہے کہ یہ بات بے شبہ قریب بھیم ہوگی۔ کیونکہ استعارہ مجاز ہے اُس کے لئے کسی قرینہ کا ہونا لازمی امر ہے۔ لہذا جس وقت میں کوئی قرینہ نہ ہوگا اُس وقت اُسے استعارہ کی طرف پھیرنا محال ہوگا اور پھر ہم اُس کو اُس کی حقیقت کی طرف لے جائیں گے۔ اور ہم اگر اُس کو استعارہ قرار دے سکتے تو محض کسی قرینہ کی مدد سے اب وہ قرینہ لفظی ہو یا معنوی دونوں میں سے کسی ایک قسم کا ضرور ہونا چاہئے مثلاً ”زَيْدٌ أَسَدٌ“ کہ اسد کے ساتھ زید کی خبر دینا ہی ایک ایسا قرینہ ہے جو کہ اُس کی حقیقت کے ارادہ سے پھیر رہا ہے صاحب عروس الافراح کہتا ہے اور ”زَيْدٌ أَسَدٌ“ کی مثال میں ہم جس امر کو مختار مانتے ہیں وہ دو قسمیں ہیں۔ کبھی اُس سے تشبیہ مقصود ہوتی ہے اور اس حالت میں حرف تشبیہ مقدر ہوتا ہے اور گاہے اُس سے استعارہ مراد ہوتا ہے۔ اس حالت میں حرف تشبیہ مقدر نہیں ہوتا اور لفظ اسد کا استعمال اپنے حقیقی معنوں میں ہوتا ہے اب اُس کے بعد زید کا ذکر اور اس کی خبر ایسی چیز کے ساتھ دینا کہ وہ حقیقتاً اس کے لئے درست نہیں ہوتی یہی ایک قرینہ ہے جو کہ استعارہ کی طرف پھیر لے جاتا اور اُس پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا اگر یہاں پر کوئی قرینہ حرف تشبیہ کو حذف کرنے کا قائم ہوگا تو ہم اُس کو استعمال کر لیں گے اور اس طرح کا کوئی قرینہ نہ قائم ہوگا تو اب ہم اس تذبذب میں رہیں گے کہ یا تو اس جگہ اضمار ہے اور یا استعارہ مگر استعارہ ماننا بہتر ہے اس واسطے اُسی کی جانب جھک پڑیں گے۔ اس فرق کی تصریح جن لوگوں نے کی ہے از انجملہ ایک شخص عبداللطیف بغدادی بھی ہے اور اُس نے کتاب قوانین البلاغت میں اس کو درج کیا ہے اور حازم نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ ”استعارہ اور تشبیہ کے مابین فرق یہ ہے کہ استعارہ میں تشبیہ کے معنی موجود ہونے کی حالت میں بھی اُس کے اندر حرف تشبیہ کی تقدیر روا نہیں ہوتی۔ اور تشبیہ بلا حرف اس کے خلاف ہے یوں کہ اُس میں حرف تشبیہ کی تقدیر واجب ہے۔“

نوع چون

قرآن کے کنایات اور اس کی تعریضیں

مجموعہ انواعِ بلاغت اور اسالیب فصاحت کے کنایہ اور تعریض بھی دو نوعیں ہیں۔ پہلے یہ بات بیان ہو چکی ہے کہ کنایہ تصریح کی نسبت سے بلاغت میں بڑھا ہوا ہوتا ہے۔ علم بیان کے علماء نے اس کی تعریف یوں کی ہے کہ ”کنایہ ایسا لفظ ہوتا ہے جس سے اُس کے معنی لازم مراد لیا گیا ہو“۔ اور طیبی کہتا ہے ”کنایہ اس کا نام ہے کہ شے کی تصریح کو اُس کے مساوی فی لزوم کے لئے ترک کر دیا جائے اور پھر اُس شے سے لزوم کی جانب منتقل ہو رہے جن لوگوں نے قرآن میں مجاز کے وقوع سے انکار کیا ہے وہ اُس کے وقوع کا بھی اُس میں انکار کرتے ہیں اور اس بات کی بنیاد یہ ہے کہ یہ (کنایہ) بھی مجاز ہے مگر اس کے بارہ میں جو اختلاف ہے وہ اوپر بیان ہو چکا۔

کنایہ کے کئی سبب ہیں از انجملہ ایک سبب قدرت کی زیادتی پر آگاہ بنانا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ“ یہاں نفس واحد سے آدم کی طرف کنایہ ہے۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ ایک ایسے لفظ کی وجہ سے جو کہ زیادہ خوشنما ہو اصل لفظ کو ترک کر دیا جائے مثلاً ”إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِئِي نَعْجَةً وَاحِدَةً“ (بھیر) کے ساتھ عورت کی طرف کنایہ کیا گیا کیونکہ اس بارہ میں اہل عرب کی عادت ایسی ہی پائی گئی ہے اور عورتوں کا ذکر تصریحی طور پر نہ کرنا زیادہ اچھا شمار ہوتا ہے اسی وجہ سے قرآن میں فصیح لوگوں کے دستور سے خلاف کسی عورت کا ذکر اُس کے نام کے ساتھ نہیں کیا گیا ہے اور اس میں ایک اچھا نکتہ ہے وہ نکتہ یہ ہے کہ بادشاہ اور معزز لوگ عام جلسوں میں اپنی بیویوں کا ذکر نہیں کیا کرتے اور اُن کا نام نہیں اچھالتے بلکہ بیوی کا ذکر منظور ہو تو کنایتاً فرش اور عیال یا اسی طرح کے اور الفاظ استعمال کیا کرتے ہیں۔ مگر لونڈیوں کا ذکر آئے تو اُن کے ناموں کے اظہار میں تامل نہیں ہوتا اور اُن کا ذکر کنایتاً نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ جس وقت نصاریٰ نے بی بی مریم کی شان میں جو کچھ کہنا تھا وہ کہا اُس وقت خدا تعالیٰ نے بی بی مریم کا نام صاف صاف بیان کر دیا مگر یہ بات اُس عبودیت کی تاکید کے لئے نہ تھی جو کہ بی بی مریم کی صفت تھی بلکہ بات یہ تھی کہ حضرت عیسیٰ کے باپ تو تھے ہی نہیں جن کی طرف وہ منسوب ہوتے۔ لہذا ماں کی جانب اُس کی نسبت کی گئی اور اس لئے بی بی مریم کا نام لینا ضروری ہوا۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ اصل بات کو صاف بیان کرنا اس طرح کی چیز ہو جس کا ذکر برا شمار ہوتا ہے لہذا وہاں کنایہ مناسب معلوم ہوا ہے۔ مثلاً خداوند کریم نے جماع کے لئے ملامت، مباحثہ، افسانہ، رقت، دخول اور سر (قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنْ لَا تَوَاعِدُوهُنَّ بَسْرًا“ میں) اور غشیان (قولہ تعالیٰ ”فَلَمَّا تَغَشَّاهَا“ میں) کے ساتھ کنایتاً بیان فرمایا۔ ابن ابی جاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مباشرت جماع کو کہتے ہیں مگر خدا تعالیٰ کنایہ فرماتا ہے“۔ اور اسی راوی نے ابن عباسؓ ہی سے یہ قول بھی روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”اللہ کریم ہے جس امر کو چاہتا ہے کنایتاً بیان کیا کرتا ہے اور یہ کہ رقت جماع کے معنی میں ہے“۔

خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ“ میں طلب جماع کے لئے لفظ مرادوت کے ساتھ

کنایہ فرمایا ہے۔ دوسری جگہ اپنے قول ”هَنْ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٍ لَهُنَّ“ میں جماع یا بخلگیر ہونے کے لئے لباس کے لفظ سے کنایہ فرمایا ہے اور اپنے قول ”نَسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ“ میں مباشرت کے لئے لفظ حرث کے ساتھ کنایہ فرمایا اور پیشاب یا اسی کی مثل چیزوں کے لئے کنایہ غائط کا لفظ ارشاد کیا جیسے قولہ تعالیٰ ”أَوْجَاءٌ أَخَذَ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ“ میں آیا ہے اور اس کی اصل قابل اطمینان زمین ہے۔ اور قضائے حاجت (رفع حاجت) کے لئے اکل طعام کے ساتھ کنایہ کیا چنانچہ مریم اور ان کے فرزند کے ذکر میں فرماتا ہے ”كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ“ اور سرین پٹنے کے لئے ادا بار کا لفظ کنایہ استعمال کیا جیسا کہ فرمایا ”يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَذْبَارَهُمْ“۔

ابن ابی حاتم نے اس آیت کی تفسیر میں مجاہد کا یہ قول روایت کیا ہے اُس نے کہا ”یعنی (ابَسَاهُمْ) (اپنے چوڑوں کو پیٹتے ہیں) مگر اللہ پاک کنایہ فرماتا ہے“۔ اور اس بیان پر قولہ تعالیٰ ”وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا“ کو پیش کر کے یہ اعتراض بھی وارد کیا جاتا ہے کہ پھر اس میں خدا تعالیٰ نے کیوں لفظ فرج کو بالصراحت بیان کیا ہے؟“ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ اس سے قیص (کرتہ) کا شگاف مراد ہے اور حفاظت چاک دامن کے ساتھ پاکدامنی کے تعبیر کرنا بہت ہی لطیف اور عمدہ کنایہ ہے کیونکہ اس سے یہ مدعا ہے کہ وہ عورت اپنے کپڑے کو بھی کسی مشکوک چیز سے متعلق نہیں کرتی لہذا اُس کے کپڑے تک ظاہر ہیں۔ جس طرح نیک چلتی کے لئے پاکدامنی کا لفظ کنایہ استعمال ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَيَسَابِكُ فُطَيْرًا“ اسی قبیل سے ہے۔ اور یہ گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے کہ جبریل کی پھونک بی بی مریم کی شرمگاہ میں پڑی کیونکہ جبریل نے تو صرف اُن کے کرتہ میں گریبان میں پھونک ماری تھی اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَأْتِيَنَّ بِهِمَا يَنْفَتِرُ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلَيْهِمْ“ بھی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس اعتبار پر یہ آیت میں مذکورہ سابق مجاز الحجاز کے طور پر کنایہ درکنایہ ہے۔

چوتھا سبب بلاغت اور مبالغہ کا قصد ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَوْ مَنْ يُنشَأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ“ اس میں عورتوں کی نسبت یہ کنایہ کیا ہے کہ وہ آرام پسندی اور بناؤ سنگار کے شوق میں نشوونما پا کر معاملات پر غور کرنے اور باریک معانی کو سمجھنے سے الگ رہ جاتی ہیں۔ اور اگر خدا تعالیٰ یہاں پر النساء کا لفظ لاتا تو اس سے یہ بات کبھی نہ نکلتی اور پھر مراد یہ تھی کہ ملائکہ سے اس بات کی نفی کی جائے۔ اور قولہ تعالیٰ ”بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ“ خداوند کریم کے جود و کرم کی بے نہایت وسعت سے کنایہ ہے۔

پانچواں سبب اختصار کا قصد ہے مثلاً متعدد الفاظ سے محض ایک فعل کے لفظ کے ساتھ کنایہ کرنا۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ“ ”فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا“ یعنی پس اگر وہ کوئی سورۃ قرآن کی مثل نہ لاسکیں۔

چھٹا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر ہوتا ہے اُس کے انجام کار پر آگاہ اور متنبہ بنایا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ“ یعنی وہ جہنمی ہے انجام کار اُس کے جانے کی جگہ لہب (جہنم) کی طرف ہے۔ ”حَمَالَةَ الْحَطَبِ فِي جِيدِهَا حَبْلٌ“ یعنی لگائی بھجائی کرنے والی عورت کہ انجام میں اُس کی جانے کی جگہ کندہ دوزخ بنا ہے اس کی گردن میں طوق ہوگا۔ بدرالدین بن مالک نے کتاب المصباح میں بیان کیا ہے ”صریح باتوں سے کنایہ کی طرف ایک باریکی کے ارادہ سے عدول کیا جاتا ہے۔ مثلاً وضاحت کرنے، موصوف کا حال بیان کرنے یا اس کے حال کی مقدار بنانے یا مدح، ذم، اختصار، پزیدہ پوشی، نگہداشت، تعیہ اور الفاظ کے قصد سے۔ یا دشوار امر کی تعبیر آسان بات سے اور برے معنی کی تعبیر اچھے لفظ کے

ساتھ کرنے کے لئے کنایہ کو وارد کیا جاتا ہے اور زخشری نے کنایہ کی ایک عجیب و غریب نوع یہ استنباط کی ہے کہ ایک ایسے جملے کی جانب عدا قصد کیا جائے جس کے معنی ظاہر عبارت کے خلاف ہوں ایسی حالت میں اُس جملہ کے مفردات (کلمات) کا نہ حقیقت کے طور پر اور نہ مجاز کے ساتھ کچھ بھی اعتبار نہ کیا جائے بلکہ ایک خلاصہ مطلب لے کر اُس کے ساتھ مقصود کی تعبیر کر دی جائے جیسا کہ قولہ تعالیٰ "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" کے بارہ میں کہا جاتا ہے کہ وہ ملک اور حکومت سے کنایہ ہے کیونکہ تخت نشینی سلطنت اور حکومت ہی کے ساتھ ہوا کرتی ہے لہذا اس کو حکومت کا کنایہ قرار دیا گیا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمُوتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ" خدا تعالیٰ کی عظمت و جلالت سے کنایہ ہے اور قبض اور یمن کے لفظوں سے حقیقتاً مجازاً دونوں جہتوں کو مراد نہیں لیا ہے۔

تذنیب: بدیع کی ایسی انواع میں سے جو کنایہ کی مشابہ ہیں ایک چیز ارداف بھی ہے۔ ارداف اس کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کا ارادہ تو کرے مگر اس کی تعبیر نہ ایسے لفظ کے ساتھ کرے جو کہ اُس کے لئے خاص کر موضوع ہوا ہے اور نہ اشارہ کی دلالت سے اُس کے بیان میں کام لے بلکہ اُس کا ذکر اسی طرح کے لفظ سے کرے جو اُسی معنی کا مرادف (ہم معنی) لفظ ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقَضَى الْأَمْرُ" اس کی اصل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ جس کے ہلاک ہونے کا حکم دیا وہ ہلاک ہوا اور جس کی نجات کا حکم فرمایا تھا اُس نے نجات پائی۔ یہاں پر اتنی طویل عبارت سے عدول (تجاوز) کر کے محض ارداف کے لفظ پر بس کر دیا کیونکہ اُس میں اختصار کے علاوہ اس بات پر بھی متنبہ بنایا گیا ہے کہ ہلاک ہونے والے کی ہلاکت اور نجات پانے والا کا چھٹکارا پانا یہ امر ایک فرمان پذیری کئے گئے حکمران کے حکم سے واقع ہوا اور یہ کہ ایسے فرمانروا کا فرمان ہے جس کا حکم کبھی پھر نہیں سکتا۔ غیر ازیں امر (حکم) اس بات کو لازم لیتا ہے کہ اُس کا کوئی امر (حکم دینے والا) ہو لہذا اس حکم کا پورا ہو جانا اپنے حکمران کی قدرت اور اُس کی قوت و طاقت پر دلالت کرتا ہے۔ پھر اُس کے سزا دینے کا خوف اور اس کے نیک بدلہ عطا فرمانے کی امید دونوں باتیں اس حکمران کی فرمان پذیری پر آمادہ بناتی ہیں اور یہ سب باتیں لفظ خاص میں حاصل نہیں ہوتی ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ" میں حقیقت ہے۔ جُلَسَتْ یعنی نوح کی کشتی کو جوودی پر بیٹھ گئی۔ مگر چونکہ لفظ استواء میں یہ بات نکلتی ہے کہ بہت ٹھیک ہو کر ایسے قرینہ سے بیٹھا جس میں کسی طرح کی کجی یا بے اعتدالی نہ تھی اور جلوس کے لفظ میں یہ بات حاصل نہیں ہو سکتی تھی اس واسطے یہاں خاص معنی کے لفظ کو چھوڑ کر اس کا مرادف لفظ استعمال کیا۔ اور یونہی قولہ تعالیٰ "فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ" میں اصل معنی یہ تھے کہ حوریں پاک دامن ہیں مگر اس بات پر دلالت قائم کرنے کے لئے عفت کے ساتھ ہی وہ اپنے شوہروں کے سوا کسی غیر مرد پر آنکھ نہیں ڈالتیں اور اُن کے علاوہ کسی اور کی خواہش نہیں رکھتیں اُس سے عدول کر کے یہ لفظ "قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ" کا استعمال کیا کیونکہ یہ بات عفت کے لفظ سے حاصل نہیں ہو سکتی تھی۔

بعض علماء کا قول ہے کہ کنایہ اور ارداف کے مابین فرق یہ ہے کہ کنایہ لازم سے ملزوم کی جانب انتقال کرتے کا نام ہے اور ارداف یہ ہے کہ کسی مذکور سے متروک کی جانب انتقال کیا جائے۔ اور قولہ تعالیٰ "لِيَجْزِيَ الَّذِينَ اسَاؤُا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ اَحْسَنُوا بِالْحُسْنٰی" بھی ارداف ہی کی مثال ہے جملہ اولیٰ میں باوجود اس کے کہ اُس میں جملہ ثانیہ کی طرح "بِالسُّوءِ" کہنے کی مطابقت پائی جاتی تھی تاہم اُس سے عدول کر کے براہ ادب "بِمَا عَمِلُوا" کہا اور نہ سُوء (بدی) کی اضافت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوتی اور یہ بات ادب کے خلاف تھی۔

فصل

کنایہ اور تعریض کا فرق لوگوں نے مختلف عبارتوں میں بیان کیا ہے جو سب ایک دوسرے سے قریب ہی قریب ہیں۔ زمخشری کہتا ہے ”ایک شے کو اس کے لفظ موضوع لہ کے سوا دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کرنا کنایہ ہے اور تعریض اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کا ذکر اس غرض سے کیا جائے کہ اس سے کسی غیر مذکور شے پر دلالت قائم ہو سکے۔

ابن اثیر کہتا ہے ”کنایہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جس معنی کو ایک وصف جامع فیما بین حقیقت و مجاز کے ساتھ ان دونوں باتوں پر حمل کرنا جائز ہو سکے۔ اور تعریض ایسا معنی پر دلالت کرنے والا لفظ ہے جس کے دلالت علی المعنی وضع حقیقی یا مجازی کی جہت سے نہ ہو۔ مثلاً کوئی شخص جو کہ صلہ (انعام) کا متوقع ہو وہ کہے۔ ”وَاللّٰهُ اِنِّیْ مُحْتٰجٌ“ پس یہ طلب کے لئے تعریض ہے حالانکہ اس بات کی وضع طلب کے لئے حقیقتاً و مجازاً دونوں میں سے ایک طریقہ پر بھی نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ طلب لفظ کے عرض یعنی اُس کے پہلو سے سمجھ میں آئی ہے۔

اور علامہ سبکی اپنی کتاب الاغریض فی الفرق بین الکنایہ والتعریض میں لکھتا ہے ”کنایہ وہ لفظ ہے جس کا استعمال اُس کے معنی میں یوں ہوا ہو کہ اُس سے اُس کے معنی کا لازم مراد ہو۔ لہذا اُس حیثیت سے کہ لفظ کا استعمال اُس کے معنی میں ہے کنایہ کو حقیقت کہنا سزاوار ہے اور ایسی چیز کے فائدہ دینے کا ارادہ جس کے لئے وہ لفظ وضع نہیں کیا گیا ہے مجاز شمار ہو گا۔ اور کبھی اُس سے معنی کو مراد ہی نہیں لیا جاتا بلکہ ملزوم کے واسطے سے لازم کی تعبیر کی جاتی ہے اور اُس وقت میں وہ کنایہ مجاز ہوا کرتا ہے۔ اُس کی مثالوں میں سے ایک مثال قولہ تعالیٰ ”قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا“ ہے کہ اُس کے بیان سے آتش دوزخ کا سخت سوزاں ہونا ظاہر کرنا مقصود نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ یہ تو ایک کھلی ہوئی بات ہے بلکہ یہاں منظور یہ تھا کہ اس بات سے اس کے لازم معنی کا حاصل ہو جو یہ ہے کہ گرمی کی شدت میں جہاد سے جان بچانے والے لوگ اُس میں وارد ہوں گے اور اُس کی تپش میں جلائیں گے۔ اور تعریض اس قسم کا لفظ ہے کہ وہ اپنے ہی معنی میں اس غرض سے استعمال کیا گیا ہو کہ اپنے غیر کی ثلوت کرے مثلاً قولہ تعالیٰ ”بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هٰذَا“ کہ یہاں ابراہیم نے فعل کی نسبت اُن بتوں میں سے جن کو اُن کی قوم نے معبود رکھا تھا سب سے بڑے بت کی طرف کر دی تھی گویا کہ اس نے اپنے ساتھ چھوٹے بتوں کی پرستش ہونے پر غضبناک ہو کر ایسا فعل کیا اور انہوں نے اس اس طرح ان بتوں کے پوجنے والوں پر اشارتاً یہ حجت قائم کی تمہارے یہ بت معبود ہونے کی کبھی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ ابراہیم کے نزدیک بات یہ تھی کہ جس وقت ان کی قوم کے لوگ عقل سے کام لے کر غور کریں گے کہ اُن کا سب سے بڑا بت بھی ایسے فعل سے عاجز ہے حالانکہ خدا کو عاجز ہونا سزاوار نہیں تو انہیں اپنی غلطی اور باطل پرستی کا علم ہو جائے گا۔ چنانچہ اسی وجہ سے تعریض ہمیشہ حقیقت ہوا کرتی ہے۔

سکا کی کا بیان ہے تعریض وہ ہے جس کا ساق (بیان) کسی غیر مذکور موصوف کے لئے کیا جاتا ہے اور منجملہ تعریض کے ایک بات یہ ہے کہ خطاب ایک شخص کے ساتھ ہو اور مراد لیا جائے اُس کا غیر۔ اور تعریض کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ بات کے ایسے پہلو کی طرف جس کے ساتھ دوسرے امر کی جانب اشارہ کیا گیا ہو بہت ہی مائل ہونے والا کلام ہے۔ کہا جاتا ہے

”نَظَرَ إِلَيْهِ بَعْضُ وَجْهِهِ“ یعنی اپنے چہرہ کے ایک جانب (کنارہ یا پہلو) سے اُس کی طرف دیکھا۔

طبی کا بیان ہے اور یہ (یعنی تعریض) یا تو اس غرض سے ہوتی ہے کہ موصوف کا پہلو بلند کیا جائے۔ اور اس کی مثال ہے ”وَدَفَعَ بِنَفْسِهِمْ دَرَجَاتٍ“ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بلند رتبہ کیا تا کہ اُن کی قدرو منزلت بڑھائے اور یہ ظاہر کیا کہ ان کا نام نامی ایسا علم (اسم خاص) ہے جو کبھی مشتبہ نہیں ہوتا۔ اور یا مخاطب سے مہربانی آمیز گفتگو کرنے اور سخت کلامی سے محترز رہنے کی تعریض کو استعمال کرتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي“ یعنی تم کو کیا ہو گیا کہ تم خدا تعالیٰ کی عبادت نہیں کرتے؟ اور اس کی صحت کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ“ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ ”أَتَتَّخِذُ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا“ بھی تعریض ہی کی مثال ہے۔ اور اس کی خوبی کی وجہ ہے کہ خدا تعالیٰ جس کی طرف اپنا خطاب حق فرماتا ہے اُس کو اس طرح سرزنش آمیز کلام سناتا ہے کہ اُسے غصہ نہ آنے پائے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اُس کو باطل کی جانب منسوب نہیں کیا ہے اور نہ اُسے قول باطل کا معین بنایا ہے بلکہ اُس کے واسطے بھی وہی بات چاہی جو کہ اپنی ذات پاک کے لئے منظور کی ہے۔ اور یہ تعریض دشمن (مخالف) کو بدرجہ ادغان اور تسلیم کی طرف لانے کے واسطے وارد کی جاتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَيْسَ اشْرَكُكَ لِيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ“ اس آیت کے مخاطب نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں مگر مراد اُن کے سوا اور لوگ لئے گئے ہیں اس واسطے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے از روئے شرع شرک کا ظہور میں آنا محال ثابت ہوا ہے۔ اور یا ذم کی غرض سے تعریض کرتے ہیں جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ“ کہ یہ کفار کے ذکر کی تعریض ہے اور بتایا گیا ہے کہ وہ بہائم کے حکم میں ہیں جن کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ اور یا اہانت اور توبیخ کے واسطے تعریض کی جاتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا السُّمُوءُ وَذَرَتْهُنَّ نَبَاتٍ ذُنُوبٌ قَبِيلَتْ“ کہ اس بات کا سوال اُس کے قاتل کی اہانت اور سرزنش کی غرض سے ہوگا۔

اور سبکی کا بیان کہ تعریض کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم سے اُس کے حقیقی معنی مراد لئے جاتے ہیں اور اُس سے ایک دوسرے معنی کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو کہ مقصود ہوتے ہیں اور اس کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور دوسری قسم تعریض کی وہ ہے کہ اُس سے حقیقی معنی مراد نہیں لئے جاتے بلکہ اُس کی غرض یہ ہے کہ معنی مقصود تعریض کے اُسے بطور ضرب امثال کے استعمال کیا جائے جس طرح کہ ابراہیم نے کہا تھا ”بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا“

نوع پچین

حصر اور اختصا

مخصوص طریق سے کسی امر کو کسی امر کے ساتھ خاص کرنا یا کسی امر کے لئے کوئی حکم ثابت کرنا اور اُس کے ماسوا سے اس علم کی نفی کرنا حصر کہلاتا ہے اور حصر کو قصر بھی کہتے ہیں۔

قسم کی دو قسمیں ہیں ایک قصر الموصوف علی الصفتہ۔

دوسری قصر الصفتہ علی الموصوف اور ہر ایک یا حقیقی ہے یا مجازی۔

قصر الموصوف علی الصفة حقیقی کی مثال جیسے ”ما زید الا کتاب“ یعنی زید کے لئے سوائے کتاب ہونے کے اور کوئی صفت نہیں۔ اس قسم کا قصر پایا نہیں جاسکتا کیونکہ کسی شے کی تمام صفتوں پر احاطہ کر لینا تا کہ صرف ایک صفت کا اثبات اور دیگر صفات کی بالکل نفی ہو سکے ناممکن ہے اس کے علاوہ یہ بھی بعید ہے کہ ایک ذات کے لئے صرف ایک ہی صفت ہو اور کوئی دوسری صفت نہ ہو اسی وجہ سے قرآن شریف میں اس قسم کا قصر نہیں آیا ہے۔

قصر الموصوف علی الصفة مجازی کی مثال ہے۔ ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“ یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم رسالت پر مقصور ہیں اس سے متجاوز ہو کر موت سے جس کو لوگوں نے آنحضرت کی نسبت مستبعد سمجھا ہے بری نہیں ہو سکتے کیونکہ موت سے بری ہونا خدا کی صفت ہے۔

قصر الصفة علی الموصوف حقیقی کی مثال ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“

قصر الصفة علی الموصوف مجازی کی مثال ہے ”قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً.....“ بنا بر اس قول کے جو سابق میں امام شافعیؒ سے اسباب نزول کے متعلق منقول ہو چکا ہے کہ کفار چونکہ مردہ اور خون اور لحم خنزیر اور نذر بغیر اللہ کو حلال کہتے تھے اور بہت سے مباحات کو حرام ٹھہراتے تھے اور طریق شریعت کی مخالفت ان کی عادت تھی۔ اور یہ آیت ان کا کذب ظاہر کرنے کے لئے ان کے اس اشتباہ کے ذکر میں نازل ہوئی جو بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حامی کے بابت ان کو تھا پس گویا خدا تعالیٰ نے فرمایا کہ نہیں حرام ہے مگر وہی شے جس کو کفار نے حلال ٹھہرا رکھا ہے اور غرض اس سے پہلے کفار کی مخالفت اور ان کی تردید کرنا نہ حصر حقیقی اور اس کا بیان بسط کے ساتھ پہلے ہو چکا۔

دوسرے اعتبار سے حصر کی تین قسمیں ہیں (۱) قصر افراد (۲) قصر قلب (۳) قصر تعین اول کا خطاب اس کو کیا جاتا ہے جو شرک کا معتقد ہو جیسے ”إِنَّمَا إِلَهُ الْوَاحِدُ“ ان لوگوں کو خطاب کیا گیا ہے جو خدا کے ساتھ بتوں کو الوہیت میں شریک سمجھتے ہیں۔

دوسری قسم کا خطاب اس کو کیا جاتا ہے جس کا یہ اعتقاد ہو کہ متکلم نے جو حکم جس کے لئے ثابت کیا ہے اس کا ثبوت دوسرے کے لئے ہے۔ جیسے ”رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ“ کا خطاب نمرود کو دیا گیا جو خود اپنے ہی کو زندہ کرنے والا اور مارنے والا سمجھتا تھا نہ خدا کو ”أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ“ کا خطاب ان منافقوں کو کیا گیا جو مومنوں کو بے عقل سمجھتے تھے نہ اپنے کو اور ”أَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا“ کا خطاب ان یہودیوں کو کیا گیا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کو صرف عرب کے لئے مخصوص سمجھتے تھے۔

تیسری قسم کا خطاب اس کو کیا جاتا ہے جس کے نزدیک دونوں امر برابر ہوں اور دو صفتوں میں سے ایک صفت کا اثبات واحد معین کے لئے نہ کرے۔

فصل

حصر کے طریق بہت ہیں (۱) نفی اور اثبات خواہ نفی لا کے ساتھ ہو یا مانے ساتھ یا اور کسی کے ساتھ اور استثناء خواہ الا

کے ساتھ ہو یا غیر کے ساتھ جیسے ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ ”مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ“ ”مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ“ اور حصر کی وجہ یہ ہے کہ استثناء منفرغ میں ضروری ہے نفی کا متوجہ ہونا ایک مقدر کی طرف جو مستثنیٰ منہ ہے کیونکہ استثناء کہتے ہیں اخراج کو پس اُس کا ہونا ضروری ہے جس سے اخراج کیا جائے اور مراد تقدیر معنوی ہے نہ سنائی اور نیز اس مقدر کا عام ہونا لازمی ہے کیونکہ اخراج نہیں ہوتا مگر عام سے اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ مقدر جنسیت میں مستثنیٰ کے مناسب ہو جیسے ”مَا قَامَ إِلَّا رَيْنَدٌ“ ”يَنْبَغِي هَذَا لِأَبِي كُوَيْلٍ مَرَزِيدٍ“ ”مَا أَكَلْتُ إِلَّا تَمْرًا“ یعنی نہیں کہا یا میں نے کوئی مار کول مگر تمر۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس مقدر کا اعراب مستثنیٰ کے موافق ہو پس اس صورت میں قصر واجب ہوگا کیونکہ جب الّا کے ساتھ کسی کو الگ کر لیا تو اُس کے ماسوا کو اتفاق کی صفت پر باقی رہنا لابدی ہے۔

اگرچہ اصل استعمال اس طریق کا یہ ہے کہ مخاطب حکم سے ناواقف ہو مگر کبھی بوجہ اعتبار مناسب کے معلوم کو بمنزلہ نا معلوم کے ٹھہرا کر اس اصل سے خارج بھی کر دیا جاتا ہے جیسے ”وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ“ خطاب ہے صحابہ کی طرف حالانکہ صحابہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف نہ تھے لیکن اُن کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موت مستبعد سمجھنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت سے ناواقف ہونے کے قائم مقام کر دیا گیا کیونکہ ہر رسول کے لئے موت لابدی ہے پس جس نے رسول کی موت کو مستبعد خیال کیا اُس نے گویا اُس رسول کی رسالت کو مستبعد جانا۔

(۲) اِنَّمَا جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ اِنَّمَا حصر کے واسطے ہے بعضوں کے نزدیک باعتبار منطوق کے اور بعضوں کے نزدیک باعتبار مفہوم کے لیکن ایک گروہ نے اِنَّمَا کے مفید حصر ہونے سے انکار کیا ہے انہی میں سے ابو حیان بھی ہے۔ حصر ثابت کرنے والوں نے کئی امور سے استدلال کیا ہے منجملہ اُس کے قول اللہ تعالیٰ کا ہے ”اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ“ زہر کے ساتھ جس کے معنی قراءۃ رفع کے مطابق یہی ہیں کہ نہیں حرام کیا اللہ نے تم پر لیکن میت کو اور چونکہ قراءۃ رفع قصر کے لئے ہے پس قراءۃ نصب بھی قصر کے لئے ہوگی کیونکہ اصل یہی ہے کہ دونوں قراءتوں کے معنی برابر ہوتے۔ اور منجملہ اُس کے یہ ہے کہ اثبات کے واسطے ہے اور ما نفی کے واسطے پس ضرور ہے کہ نفی اور اثبات کے جمع ہونے سے قصر حاصل ہو لیکن اس کی تردید اس طرح کی گئی کہ اس میں مانا فیہ نہیں ہے بلکہ زائد ہے۔

اور منجملہ اُس کے یہ ہے کہ اثبات کید کے واسطے ہے اور اسی طرح مباح بھی تا کید کے واسطے ہے پس دو تا کیدوں کے جمع ہونے سے حصر حاصل ہوگا یہ قول۔ کا کی کا ہے اور اس کا رد اس طور سے کیا گیا ہے کہ اگر دو تا کیدوں کے جمع ہونے سے حصر ہو تو چاہئے کہ مثل ”إِنَّ زَيْدًا لِقَائِي“ بھی حصر کے لئے ہو اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مراد سکا کی کی یہ ہے کہ جب دو حرف تا کید کے یکے بعد دیگرے ساتھ ہی جمع ہوں گے تو حصر ہوگا۔

اور منجملہ اُس کے یہ ہے قولہ اللہ تعالیٰ ”قَالَ اِنَّمَا عَلِمْتُ عِنْدَ اللَّهِ“ ”قَالَ اِنَّمَا يَأْتِيكُمْ بِهِ اللَّهُ“ ”قُلْ اِنَّمَا عَلِمْتُهَا عِنْدَ رَبِّي“ پس ان آیتوں میں مطابقت جواب کی اسی وقت ہو سکتی ہے جب اِنَّمَا حصر کے لئے ہو اور معنی ان آیتوں کے یہ ہوں کہ میں اس کو نہیں لاسکتا ہوں مگر خدا تعالیٰ لاسکتا ہے اور میں اُس کو نہیں جانتا ہوں مگر خدا جانتا ہے۔ اور اسی طرح قول اللہ تعالیٰ ”وَلَمَنْ اتَّصَرَ بِعَدُوِّهِ فَظَلَمَهُ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ“ ”اِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ“ ”مَا

على المحسنين من سبيل " إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُوكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ " "وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتُهَا. قُلْ إِنَّمَا اتَّبَعْتُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي " "وَأَنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ " ان آیتوں اور ان کی مثل دیگر آیتوں کے معنی بدوں حصر کے درست نہیں ہو سکتے اور اِنَّمَا کا استعمال تعریض کے موقعوں پر نہایت احسن ہوتا ہے جیسے "إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَٰئِكَ الْآلِبَابُ"

(۳) اِنَّمَا بالفتح۔ زخشریٰ اور بیضاوی نے اِنَّمَا کو طرق حصر میں داخل کیا ہے اور آیت "اِنَّمَا يُوحَىٰ اِلَىٰ اِنَّمَا اِلَهُكُمْ اِلَهٌ وَاحِدٌ" کے تحت میں کہا ہے کہ اِنَّمَا کسی شے پر حکم کے قصر کرنے کے لئے یا کسی حکم پر شے کے قصر کرنے کے لئے آتا ہے جیسے اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ اور اِنَّمَا يَقُومُ زَيْدٌ اور اس آیت میں دونوں باتیں جمع ہیں کیونکہ "اِنَّمَا يُوحَىٰ اِلَىٰ" مع اپنے فاعل کے بمنزلہ اِنَّمَا يَقُومُ زَيْدٌ کے ہے اور اِنَّمَا اِلَهُكُمْ بمنزلہ اِنَّمَا زَيْدٌ قَائِمٌ کے ہے اور ان دونوں کے جمع ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اس امر پر دلالت کرے کہ وحی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقصور ہے خدا کی وحدانیت ظاہر کرنے پر۔ اور تنوخی نے الاقصى القريب تصریح کی ہے کہ اِنَّمَا حصر کے لئے ہے اور یہ کہا ہے کہ جب اِنَّمَا بالکسر حصر کے لئے ہے تو اِنَّمَا بالفتح بھی حصر کے لئے ہوگا کیونکہ اِنَّمَا بالفتح بالکسر کی فرع ہے اور جو چیز اصل کے لئے ثابت ہوتی ہے وہ فرع کے لئے بھی ہوتی ہے اگر کوئی مانع نہ ہو اور اصل کا نہ ہونا مانع کا ہے۔ اور ابو حیان نے زخشریٰ پر بایں طور رد کیا ہے کہ اِنَّمَا کو حصر کے لئے ماننے سے وحی کا وحدانیت میں منخر ہونا لازم آئے گا اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ باعتبار مقام کے یہ حصر مجازی ہے۔

(۴) عطف لا یا بسل کے ساتھ۔ اہل بیان نے اس کو ذکر کیا ہے اور اس میں کسی کا خلاف نہیں بیان کیا لیکن شیخ بہاؤ الدین نے اس میں نزاع کی ہے اور عروض الافراح میں کہا ہے کہ لا کے ساتھ عطف میں کوئی قصر نہیں ہوتا بلکہ صرف نفی اور اثبات ہوا کرتا ہے جیسے زید شاعر لا کاتب میں کسی تیسری صفت کی نفی سے کچھ تعرض نہیں ہے حالانکہ قصر صرف اسی صفت کی نفی سے خاص نہیں ہے جس کا مخاطب اعتقاد رکھتا ہو بلکہ قصر اسی وقت ہوتا ہے جب صفت مثبت کے علاوہ حقیقتاً یا مجازاً تمام صفات کی نفی ہو۔ اور بل کے ساتھ عطف تو قصر سے اور بھی زیادہ بعید ہے کیونکہ اُس میں نفی اور اثبات دائمی نہیں ہو سکتا۔

(۵) معمول کی تقدیم جیسے "إِيَّاكَ نَعْبُدُ. لِإِلَٰهِ تَحْشُرُونَ" اور ایک گروہ نے اس کی مخالفت کی ہے اور اس کا بیان بسط کے ساتھ عنقریب آئے گا۔

(۶) ضمیر فصل جیسے "فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ" یعنی صرف خدا ہی ولی ہے نہ کوئی اور "أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" "إِنْ هَٰذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ" ان شائیکَ هُوَ الْآبَتَرُ " ضمیر فصل کا حصر کے لئے ہونا اہل بیان نے سند الیہ کی بحث میں ذکر کیا ہے اور سہیلی اُس کی یہ دلیل لایا ہے کہ ضمیر فصل اسی امر کے متعلق لائی گئی ہے جس کا انتساب غیر اللہ کی طرف کیا گیا ہے اور جس امر کی نسبت غیر اللہ کی طرف نہیں کی گئی وہاں ضمیر فصل بھی نہیں لائی گئی جیسے "وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجِينَ" "وَأَن عَلَيْهِ النَّشَاءُ" "وَأَنَّهُ أَهْلَكَ" میں ضمیر فصل نہیں لائی گئی کیونکہ غیر اللہ کے لئے اُس کا ادعا نہیں کیا گیا اور انہ ہواضحک و ابکی وغیرہ میں ضمیر فصل لائی گئی ہے کیونکہ غیر اللہ کے لئے اُس کا ادعا کیا گیا ہے۔ عروض الافراح میں کہا ہے کہ ضمیر فصل کا حصر ہونا آیت "فَلَمَّا تَوْفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ" سے مستبط ہوتا ہے کیونکہ اگر ضمیر فصل کی حصر کے لئے نہ ہو تو

کوئی خوبی نہ رہے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ تو حضرت عیسیٰؑ کی امت پر پہلے بھی نگہبان تھا پس حضرت عیسیٰؑ کی توفی سے یہی ہوا کہ سوائے خدا کے کوئی ان کی امت کے لئے نگہبان نہیں باقی رہا۔ اسی طرح آیہ ”لَا يَسْتَوِي اصْحَابُ النَّارِ وَاَصْحَابُ الْجَنَّةِ اصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ“ سے بھی ضمیر فصل کا حصہ کے لئے ہونا مستحب ہوتا ہے کیونکہ اس آیت میں اہل جنت اور اہل نار کا مساوی ہونا بیان کیا گیا ہے اور یہ مستحسن اسی ہو گا جب ضمیر اختصاص کے لئے ہو۔

(۷) مسند ایہ کی تقدیم۔ شیخ عبدالقاہر نے کہا ہے کہ کبھی مسند ایہ اس لئے مقدم کیا جاتا ہے کہ خبر فعلی کے ساتھ اس کی تخصیص ثابت ہو۔ شیخ کی رائے کا ماحصل یہ ہے کہ مسند ایہ کی کئی حالتیں ہیں اول یہ کہ مسند ایہ معرفہ ہو اور مسند مثبت ہو پس تخصیص ہوگی جیسے انا قمت اور انا سمعت فی حاجتک پھر اس سے قصر افراد مقصود ہو تو وحدی سے اور اگر قصر قلب مقصود ہو تو لا غیر کی سے تاکید لائی جائے گی اور اسی قسم سے قرآن مجید میں ”بل انتم بهدیتکم تفرحون“ کیونکہ اس کے پہلے کا جملہ اتمدوننی بمال اور لفظ بل جو اضطراب کے لئے آیا ہے فیصلہ کرتا ہے کہ مراد بل انتم لا غیرکم ہے۔ علاوہ ازیں مقصود اس سے فرحت کی نفی ہے جو بوجہ ہدیہ کے ہونہ فرحت کا اثبات بوجہ ہدیہ کے۔ عروس الافراح میں اس کو بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اسی طرح ہے قولہ اللہ تعالیٰ کا ”لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ“ یعنی ہمارے سوا کوئی ان کو نہیں جانتا۔ اور کبھی تقویت و تاکید کے لئے آتا ہے نہ تخصیص کے لئے شیخ بہاء الدین نے کہا ہے کہ اس کا امتیاز نہیں ہو سکتا مگر مقتضی حال اور سیاق کلام سے۔

دوسرے یہ کہ مسند منفی ہو جیسے انت لا تکذب پس کذب کی نفی کے لئے لا تکذب اور لا تکذب انت سے یہ زیادہ بیغ ہے۔ اور کبھی تخصیص کے لئے بھی ہوتا ہے جیسے فہم لا یتساءلون تیسرے یہ کہ مسند ایہ نکرہ مثبت ہو جیسے رجل جاء اسی پس یہ مفید تخصیص کو ہے یا باعتبار جنس کے یا باعتبار وحدت کے پہلی صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس مرد آیا نہ عورت اور دوسری صورت میں یہ معنی ہوں گے کہ میرے پاس ایک مرد آیا نہ دو۔ چوتھے یہ کہ مسند ایہ پر حرف نفی ہو پس مفید تخصیص کو ہوگا جیسے ما انا قلت هذا یعنی میں نے یہ نہیں کہا گو میرے سوا دوسرے نے کہا ہے اور اسی قسم سے ہے ما انت علینا بعزیز یعنی تو مجھ پر عزیز نہیں ہے بلکہ تیری قوم عزیز ہے اسی وجہ سے اس کے جواب میں کہا گیا ”ارہطی اعز علیکم من اللہ“ یہ ماحصل ہے شیخ عبدالقاہر کی رائے کا اور سکا کی نے اس کی موافقت کی ہے اور کچھ شرائط اور تفصیلات کا اضافہ کیا ہے جس کو ہم نے شرح الفیۃ المعانی میں بسط سے لکھا ہے۔

(۸) مسند کی تقدیم۔ ابن اثیر اور ابن نفیس وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ خبر کا مبتدا پر مقدم کرنا تخصیص کا فائدہ دیتا ہے اور صاحب فلک الدائر نے اس کی تردید کی ہے اور کہا ہے کہ کوئی اس کا قائل نہیں ہوا مگر یہ مسلم نہیں کیونکہ سکا کی وغیرہ نے تصریح کر دی ہے کہ جو مرتبہ میں موخر ہو اس کو مقدم کرنا اختصاص کا فائدہ دیتا ہے جیسے تمیمی انا۔

(۹) مسند ایہ کا ذکر کرنا۔ سکا کی نے کہا کہ کبھی مسند ایہ ذکر کیا جاتا ہے تاکہ تخصیص کا فائدہ دے اور صاحب ایضاح نے اس کی تردید کی ہے مگر زحشری نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ آیہ ”اللہ یسطر الزق“ ”اللہ نزل احسن الحدیث“ ”واللہ یقول الحق ویہدی السبیل“ میں مسند ایہ کا ذکر تخصیص کے لئے ہے اور ممکن ہے کہ زحشری کا یہ مطلب ہو کہ مسند ایہ کی تقدیم سے تخصیص کا فائدہ ہوا ہے اس صورت میں یہ آیتیں طریق ہفتم کی مثالیں ہوں گی۔

(۱۰) دونوں خبروں کی تعریف۔ امام فخر الدین نے نہایت الاعجاز میں لکھا ہے کہ دونوں خبروں کا معرفہ لانا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ حقیقتاً ہو یا مبالغہ جیسے المنطلق زید اور اسی قسم سے قرآن شریف میں الحمد للہ جیسا کہ زمکانی نے اسرار التزیل میں کہا ہے کہ مثل ایاک نعبد کے الحمد للہ بھی مفید حصر کو ہے یعنی تمام اللہ ہی کے لئے نہ کسی اور کے لئے۔

(۱۱) مثلاً جاء زید نفسه بعض شراح تلخیص نے نقل کیا ہے کہ یہ بھی مفید حصر کو ہے۔

(۱۲) مثلاً ان زید القائم بعض شراح تلخیص نے اس کو بھی نقل کیا ہے۔

(۱۳) مثلاً قائم جواب میں زید اما قائم او قاعدہ کے اس کو طبی نے شرح البیان میں ذکر کیا ہے۔

(۱۴) کلمہ کے بعض حروف کا قلب کر دینا بھی مفید حصر کو ہے جیسا کشاف میں قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ اَنْ يعبدوها“ کے تحت میں نقل کیا ہے اور لفظ طاغوت کی نسبت کہا ہے کہ قلب اختصاص کے لئے ہے کیونکہ ایک قول کی بنا پر طاغوت طغیان سے بروزن فعلوت ہے جیسے ملکوت اور رحموت پھر لام کو عین پر مقدم کر کے قلب کر دیا تو فعلوت کے وزن پر ہو گیا۔ اب اس میں کئی مبالغے ہوں گے تسمیہ بالمصدر۔ صیغہ مبالغہ۔ قلب اور یہ اختصاص کے لئے ہے کیونکہ شیطان کے سوا کسی اور کے لئے یہ لفظ نہیں استعمال ہوتا۔

تنبیہ اہل بیان کا اس پر اتفاق ہے کہ معمول کا مقدم کرنا حصر کا فائدہ دیتا ہے خواہ مفعول ہو یا ظرف یا مجرور اسی لئے ”ایاک نعبد وایاک نستعین“ کے یہ معنی لئے گئے ہیں کہ ہم تجھ ہی کو عبادت اور استعانت کے لئے خاص کرتے ہیں اور لا الہ الا اللہ تحشرون کے یہ معنی ہیں کہ خدا ہی طرف اٹھائے جائیں گے نہ کسی اور کی طرف اور ”لتکونوا شهداء علی الناس ویکون الرسول علیکم شہیداً“ میں پہلی شہادت کا صلہ موخر اور دوسری شہادت کا صلہ مقدم لایا گیا کیونکہ اول میں مومنین کی شہادت کا اثبات مقصود ہے اور ثانی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شہادت کے ساتھ مومنین کا اختصاص ثابت کرنا مقصود ہے۔ ابن حاجب نے اس کی مخالفت کی ہے۔

شرح مفصل میں کہا ہے کہ بعض لوگ جو معمول کی تقدیم سے اختصاص سمجھتے ہیں یہ محض وہم ہے اور استدلال لایا گیا ہے کہ اس پر خدا کے اس قول سے ”فاعبد اللہ مخلصاً لہ الدین“ پھر فرمایا ”بل اللہ فاعبد“ اور یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا ہے کہ پہلی آیت میں مخلصاً لہ الدین حرف حصر سے مستغنی ہے ورنہ کون مانع تھا ذکر محصور سے کسی محل میں بغیر صیغہ حصر کے جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے ”واعبدوا ربکم“ اور فرمایا ”امنر ان لا تعبدوا الا ایاہ“ بلکہ قولہ تعالیٰ ”بل اللہ فاعبد“ اختصاص کی قوی تردیل ہے کیونکہ اس کے پہلے ہے ”لئن اشرکت لیحبطن عملک“ پس اگر اختصاص کے لئے نہ ہوتا تو اضراب نہ کیا جاتا جو بل کے معنی ہیں اور ابو حیان نے اختصاص کے ماننے والوں پر ”افغیر اللہ تامرونی اعبد“ سے اعتراض کیا ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب غیر کو اللہ کے ساتھ شریک کرنے والے گویا خدا کی پرستش نہیں کرتے پس ان لوگوں کا شرک کے لئے امر کرنا گویا غیر اللہ کو عبادت کے لئے خاص کرنے کا امر ہے اور صاحب فلک الدائر نے قولہ تعالیٰ ”کلاً ہلدینا ونوحاً ہلدینا من قبل“ سے اختصاص کی تردید کی ہے جو دیگر تردیدوں سے قوی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے اور اس میں غلبہ کا دعویٰ کیا گیا ہے نہ کہ لزوم کا اور کبھی شے خارج کی جاتی ہے غالب سے۔

شیخ بہاء الدین نے کہا کہ ایک آیت میں اختصاص بھی ہے اور عدم اختصاص بھی اور وہ آیت یہ ہے ”افغیر اللہ

تدعون ان كنتم صادقين بل اياه تدعون ط“ پس اول میں تقدیم یقیناً اختصاص کے لئے نہیں ہے اور ایاد میں قطعاً اختصاص کے لئے ہے اور ان کے والد شیخ تقی الدین نے کتاب الاقتصاص فی الفرق بین الخصر والاخصاص میں کہا ہے کہ کلام مشہور یہ ہے کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہے لیکن بعض لوگ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ معمول کی تقدیم صرف اہتمام کے لئے ہوتی ہے اور سیبویہ نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ وہ لوگ اس چیز کو مقدم رکھتے ہیں جس کے ساتھ زیادہ اعتنا ہوتا ہے اور البیانوں اس پر ہیں کہ معمول کی تقدیم اختصاص کے لئے ہوتی ہے اور بہت لوگ اختصاص سے حصر سمجھتے ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اختصاص اور شے ہے اور حصر دوسری چیز ہے اور فضلاء نے اس کی بہت حصر کا لفظ نہیں کہا ہے بلکہ اختصاص کے لفظ سے تعبیر کیا ہے اور دونوں میں فرق یہ ہے کہ حصر میں مذکور کا اثبات اور غیر مذکور کی نفی ہوتی ہے اور اختصاص میں خاص اپنی خصوصیت کی حیثیت سے مقصود ہوتا ہے اور تفصیل اس کی یہ ہے کہ اختصاص افتعال ہے خصوص سے اور خصوص مرکب ہوتا ہے دو چیزوں سے ایک عام جو مشترک ہو دو چیزوں یا زیادہ میں دوسرے وہ معنی جو اس عام کے ساتھ ضم کئے گئے ہوں اور اس کو اس کے غیر سے جدا کرتے ہوں جیسے ضرب زید کو خاص ہے مطلق ضرب سے مثلاً جب تم نے کہا ضربت زید تو تم نے خبر دی ضرب عام کی جو تم سے ایک خاص شخص پر واقع ہوئی ہے پس یہ ضرب عام جس کی تم نے خبر دی ہے اس خصوصیت کی وجہ سے خاص ہو گئی جو تم سے اور زید سے اس کو لاحق ہوئی ہے پس کبھی یہ تینوں معانی یعنی مطلق ضرب اور اس ضرب کا تم سے واقع ہونا اور زید پر واقع ہونا مساوی طور پر مقصود ہوتے ہیں اب کبھی کسی معنی کو ترجیح دینا مقصود ہوتا ہے اور اس کی شناخت کلام کے شروع کرنے سے معلوم ہوگی کیونکہ کسی شے سے کلام کا شروع کرنا اس بات کی دلیل ہوا کرتا ہے کہ متکلم کی غرض میں اس کو ترجیح زیادہ ہے مثلاً جب تم نے کہا زید اضربت تو اس سے معلوم ہوگا کہ زید پر ضرب کا خاص ہونا مقصود ہے۔

اس میں شک نہیں کہ جو مرکب ہے خاص اور عام ہے اس کے لئے دو جہتیں ہیں۔ پس مرکب کبھی اپنی عمومیت کی جہت سے مقصود ہوتا ہے اور کبھی اپنی خصوصیت کی جہت سے اور اسی صورت کو اختصاص کہتے ہیں اور متکلم کے نزدیک یہی اہم اور اسی کا افادہ مقصود ہوتا ہے اور اس کے غیر کے اثبات اور نفی سے کچھ تعرض نہیں ہوتا پس حصر میں بہ نسبت اختصاص کے ایک معنی زائد ہوتے ہیں اور وہ یہ کہ حصر میں مذکور کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے اور ایسا کہ بعد میں حصر اس لئے آیا ہے تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس کے قائلین غیر اللہ کی پرستش نہیں کرتے ہیں اور اسی وجہ سے باقی آیتوں میں مطرد نہیں ہے مثلاً اگر قولہ تعالیٰ ”أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبِغُونَ“ کے یہ معنی لئے جائیں کہ نہیں چاہتے مگر غیر دین اللہ کو تو چونکہ اس پر ہمزہ انکار داخل ہے اس لئے لازم آئے گا کہ انکار حصر سے ہونہ صرف غیر دین اللہ کے چاہنے سے حالانکہ یہ مراد نہیں ہے اور اسی طرح لازم آئے گا کہ ”الْهَةِ دُونَ اللَّهِ تَرِيدُونَ“ میں ان لوگوں کے معبود ماسوا اللہ ارادہ کرنے سے انکار ہوں بدوں حصر کے اور زخشری نے کہا ہے کہ آیت ”وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ“ میں آخرت کا مقدم لانا اور یوقنون کا ہم پر مبنی کرنا اہل کتاب پر تعریض ہے کہ امر آخرت کے اثبات میں جس پر وہ ہیں حقیقت کے برخلاف ہے اور یہ کہ ان کا قول ایقان سے نہیں ہے اور یہ کہ یقین وہ ہے جس پر مومنین ہیں جو اس پر ایمان لائے ہیں جو تیری طرف اور تجھ سے پہلے نازل کیا گیا ہے۔ زخشری کا یہ قول نہایت مستحسن ہے مگر بعضوں نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ آخرت کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ

مؤمنین کا ایقان صرف آخرت پر ہے نہ کسی اور شے پر۔ اس اعتراض کی بنیاد یہ ہے کہ معترض نے معمول کی تقدیم کو مفید حصر سمجھ لیا ہے۔ پھر معترض نے کہا ہے کہ ہم کی تقدیم کا یہ مفاد ہے کہ یہ قصر مؤمنین کے ساتھ مخصوص ہے یعنی مؤمنین نہیں یقین رکھتے ہیں مگر آخرت کا اور اہل کتاب آخرت کے یقین کے ساتھ دوسرا یقین بھی رکھتے ہیں۔ اسی لئے کہتے ہیں "لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ"۔ اس اعتراض کی بنا بھی وہی حصر ہے جو معترض نے سمجھ رکھا ہے حالانکہ یہ غیر مسلم ہے اور بر تقدیر تسلیم کے حصر کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ما اور الا کے ساتھ جیسے ما قام الا زید میں بالتصريح غیر زید سے قیام کی نفی ہے اور زید کے لئے قیام کے ثبوت کو مقتضی ہے بعضوں کے نزدیک منطوق کی رو سے اور بعضوں کے نزدیک مفہوم کی رو سے اور یہی صحیح ہے لیکن یہ نہایت قوی مفہوم ہے کیونکہ الاس موضوع ہے استثناء کے لئے اور استثناء کہتے ہیں اخراج کو پس الا کا اخراج پر دلالت کرنا منطوق کی رو سے ہے نہ مفہوم کی رو سے لیکن عدم قیام سے اخراج کرنا بعینہ قیام نہیں ہے بلکہ قیام کو مستلزم ہے اسی لئے ہم نے مفہوم کی رو سے ہونے کو ترجیح دی ہے اور بعضوں کو چونکہ اشتباہ ہو گیا اس لئے انہوں نے یہ کہہ دیا کہ یہ منطوق کی رو سے ہے۔

(۲) حصر انما کے ساتھ اور یہ ما نحن فیہ میں اول کے قریب ہے اگرچہ ثبوت کی جہت اس میں اظہر ہے پس انما قام زید میں قیام زید کا ثبوت منطوق کی رو سے ہے اور زید کے غیر سے قیام کی نفی مفہوم کی رو سے ہے۔

(۳) حصر جو تقدیم کا مفاد ہے۔ یہ حصر اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو پہلے دونوں حصروں کے مثل نہیں ہوتا بلکہ یہ قوت میں دو جملوں کے ہوتا ہے ایک وہ جس سے صدور کا حکم ہونفیا یا اثبات اور یہ منطوق ہے اور دوسرا وہ جو تقدیم سے سمجھا جائے اور حصر صرف منطوق کی نفی کا مقتضی ہوتا ہے نہ مفہوم کے بدلواں کا کیونکہ مفہوم کا کوئی مفہوم نہیں ہوتا مثلاً جب تم نے کہا انبا الا اکرام الا ایسا کہ تو اس میں یہ تعریض ہے کہ تمہارے سوا دوسرا شخص مخاطب کے غیر کا اکرام کرتا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تم اس کا اکرام نہیں کرتے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "الزانی لا ینکح الا زانیۃ او مشرکۃ" اس آیت سے پرہیزگار کا غیر زانیہ سے نکاح کرنا تو مستفاد ہوا مگر زانیہ سے نکاح کرنا مسکوت عنہ ہے پس اس کے بیان کے لئے پھر خدا نے فرمایا "والزانیۃ لا ینکحها الا زان او مشرک"۔

الغرض اگر خدا تعالیٰ بالآخرۃ یوقنون کہتا تو اس کے منطوق کا یہ مفاد ہوتا ہے کہ مؤمنین کو آخرت کا یقین ہے اور اس کا مفہوم اس کے نزدیک جو اس کا زعم کرتا ہے یہ ہوتا ہے کہ مؤمنین غیر آخرت کا یقین نہیں رکھتے حالانکہ مقصود بالذات یہ نہیں ہے بلکہ مقصود بالذات یہ ہے کہ مومنوں کو آخرت کا ایسا قوی یقین ہے کہ غیر آخرت ان کے نزدیک مثل باطل کے ہے پس یہ حصر مجازی ہے اور یوقنون بالآخرۃ لا بغيرها کے منافی ہے اس کو محفوظ رکھو اور آیت کی تقدیر لا یوقنون الا بالآخرۃ نہ بناؤ جب تم کو یہ معلوم ہو گیا کہ ہم کی تقدیم کا یہ فائدہ ہے کہ غیر مؤمنین ایسے نہیں ہیں اب اگر آیت کی تقدیر لا یوقنون الا بالآخرۃ ہو تو اس کے مفہوم کا مفاد یہ ہوگا کہ غیر مؤمنین غیر آخرت کا یقین رکھتے ہیں جیسا کہ معترض نے زعم کیا ہے حالانکہ مقصود یہ نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ غیر مؤمنین آخرت کا یقین نہیں کرتے ہیں اس لئے ہم نے اس امر کو ملحوظ رکھا ہے کہ غرض اعظم آخرت کے یقین رکھنے کا اثبات ہے تا کہ مفہوم اس پر غالب ہو اور مفہوم حصر پر غالب نہیں ہوتا کیونکہ حصر اس پر ایک جملہ کی رو سے دلالت نہیں کرتا مثل ما اور الا اور انما کے بلکہ حصر اس پر دلالت کرتا ہے اس مفہوم کی رو سے جو

منطوق سے مستفاد ہو اور ایک دوسرے کی قید نہیں ہوتا ہے تاکہ تم کہو کہ مفہوم کا مفاد نفی ایقان محصور کی ہے بلکہ اس کا مفاد نفی مطلق ایقان کی ہے غیر مومنین سے اور یہ سب بر تقدیر تسلیم حصر کے ہے اور ہم حصر کو تسلیم نہیں کرتے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ اختصاص ہے اور حصر و اختصاص میں فرق ہے۔ اہ کلام السبکی۔

نوع چھین

ایجاز اور اطناب کے بیان میں

جاننا چاہئے کہ ایجاز اور اطناب بلاغت کے اعظم انواع میں سے ہے حتیٰ کہ صاحب سر الصفاتہ بن بعض اہل بلاغت کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ایجاز اور اطناب ہی بلاغت ہے۔

صاحب کشاف کہتا ہے کہ بلیغ کو جس طرح اجمال کے موقع پر اجمال اور ایجاز کرنا واجب ہے اسی طرح تفصیل کے مقام پر تفصیل اور اشباع کرنا واجب ہے جا حظ کا شعر ہے

یرمون بالخطب الطوال وتارة

وحی الملائخ خيفة البرقاء

اس میں اختلاف ہے کہ آیا ایجاز اور اطناب میں واسطہ ہے یا نہیں جس کو مساواة کہتے ہیں اور جو ایجاز کی قسم میں داخل ہے۔ پس سکا کی اور ایک جماعت کے نزدیک مساواة ہے لیکن ان لوگوں نے مساواة کو نہ محمود ٹھہرایا ہے نہ مذموم کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک مساواة ان متوسط درجہ کے لوگوں کو متعارف کلام ہے جو بلاغت کے مرتبہ پر نہیں ہیں اور متعارف عبارت سے کم میں مقصود کا ادا کر دینا ایجاز ہے اور بسط کے موقع پر متعارف عبارت سے زیادہ میں مقصود کا ادا کرنا اطناب ہے۔

اور ابن اثیر اور ایک جماعت کے نزدیک مساواة نہیں ہے ان لوگوں کا قول ہے کہ غیر زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کر دینا ایجاز ہے اور زائد الفاظ میں مطلب کا بیان کرنا اطناب ہے اور قزوینی نے کہا ہے کہ ادائے مطلب کا یہی طریق منقول ہے کہ اصل مطلب بیان کرنے میں یا تو الفاظ اصل مراد کے مساوی ہوں گے یا کم وانی یا زائد کسی فائدہ کے لئے پس اول مساواة ہے اور ثانی ایجاز اور ثالث اطناب۔ وانی کی قید اخلال سے احتراز کے لئے اور لفائیدہ کی قید حشو و تطویل سے احتراز کے لئے پس قزوینی کے نزدیک مساوات ثابت ہے اور مقبول کی قسم سے ہے۔

اگر تم کہو کہ ترجمہ میں مساواة کا کیوں ذکر نہ کیا آیا اس لئے کہ اس کی نفی کو ترجیح ہے یا اس وجہ سے ہے کہ وہ مقبول نہیں ہے یا کسی اور وجہ سے۔

ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں وجہوں سے بھی اور ایک تیسری وجہ سے بھی اور وہ یہ کہ مساواة پائی نہیں جاتی خاص کر قرآن مجید میں اور تلخیص میں جولا یحییٰ المکر السی الا باہلہ سے اور ایضاح میں واذا رايت الذین یخوضون فی

آیاتنا سے مساواة کی مثال دی ہے تو اُس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ دوسری آیت میں المذین کا موصوف محذوف ہے اور پہلی آیت میں السی کے لفظ سے اظناہ ہے کیونکہ مکر نہیں ہوتا ہے مگر سی اور اگر استثناء غیر مضرغ ہو تو ایجاز بال حذف ہے یعنی باحد محذوف ہے اور استثناء میں ایجاز بالقصر ہے اور چونکہ آیت میں ایذا رسانی سے پرہیز کرنے کے لئے برا بیختہ کیا گیا ہے اس لئے کلام کا اخراج استعارہ تنبیہ پر ہے جو بطور تمثیل کے واقع ہو کیونکہ بحیق بمعنی یحیط کے ہے پس اس کا استعمال اجسام ہی میں ہوتا ہے۔

تنبیہ ایجاز اور اختصار کے ایک ہی معنی ہیں جیسا کہ مفتاح سے ماخوذ ہوتا ہے اور طیبی نے اُس کی تصریح کی ہے اور بعضوں کے نزدیک اختصار صرف جملوں کے حذف کو کہتے ہیں بخلاف ایجاز کے۔ شیخ بہاء الدین نے کہا کہ یہ کچھ نہیں ہے اور کہا گیا کہ اظناہ بمعنی اسباب ہے اور حق یہ ہے کہ اظناہ اسباب سے اخص ہے کیونکہ اسباب کہتے ہیں تطویل کو بافائدہ ہو یا بے فائدہ اس کو تنوخی وغیرہ نے بیان کیا ہے۔

فصل

ایجاز کی دو قسمیں ہیں۔ ایجاز قصر اور ایجاز حذف۔ پس اول باعتبار الفاظ کے مختصر ہوتا ہے۔ شیخ بہاء الدین کہتے ہیں کہ کلام قلیل اگر کلام طویل کا کچھ حصہ ہے تو وہ ایجاز حذف ہے اور اگر کلام قلیل کے معنی طویل ہیں تو وہ ایجاز قصر ہے اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ معنی کثیر ہوں اور الفاظ قلیل۔ اور بعضوں کے نزدیک ایجاز قصر یہ ہے کہ الفاظ بہ نسبت معنی کے عادت معبودہ سے کم ہوں اور یہ فصاحت پر قادر ہونے کی دلیل ہے اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے اوتیت جوامع الکلم۔

طیبی نے بیان میں کہا ہے کہ جو ایجاز حذف سے خالی ہو اُس کی تین قسمیں ہیں:

(۱) ایجاز قصر اور وہ یہ ہے کہ لفظ قصر کیا جائے اپنے معنی پر جیسے قولہ تعالیٰ ”انہ من سلیمان واتونی مسلمین“ تک کہ عنوان اور کتاب اور حاجت کو جمع کر دیا ہے اور بعضوں نے بلغ کی تعریف یہ کی ہے کہ اُس کے الفاظ معنی کے قوال ہوں ہم کہتے ہیں کہ یہ اعلیٰ شخص کی رائے ہے جو مساواة کو ایجاز میں داخل کرتا ہے۔

(۲) ایجاز تقدیر اور وہ یہ ہے کہ منطوق سے زیادہ معنی مقدر کئے جائیں اور اُس کا نام تہقیق بھی ہے اور بدرالدین بن مالک نے مصباح میں اس کا یہی نام رکھا ہے اُس لئے کہ اس میں کلام القدر کم کر دیا جاتا ہے کہ اُس کے الفاظ اُس کے معنی کی مقدار سے تنگ ہو جاتے ہیں جیسے ”فمن جاءہ موعظۃ من ربہ فانتہی فله ما سلف“ یعنی اُس کی خطائیں معاف کر دی گئیں پس وہ اُس کے لئے ہیں نہ اُس پر۔ ہدی للمتقین یعنی وہ گمراہ لوگ جو گمراہی کے بعد تقویٰ کی طرف رجوع ہونے والے ہیں۔

(۳) ایجاز جامع اور وہ یہ ہے کہ لفظ کئی معانی کو مشتمل ہو جیسے ”ان اللہ یامر بالعدل والاحسان.....“ پس عدل سے مراد صراط مستقیم ہے جو متوسط ہو افراط اور تفريط میں جس سے اعتقاد اور اخلاق اور عبودیت کے تمام واجبات کی طرف

ایسا کیا گیا ہے اور واجبات عبودیت میں خلوص کرنا احسان ہے کیونکہ احسان کی تفسیر حدیث میں یہ ہے "ان الله كنانك سراہ" یعنی خدا کی عبادت خالص نیت اور خضوع سے کرو گویا اس کو دیکھ رہے ہو اور ایتاء ذی القربی سے مراد نوافل کی زیادتی واجب پر۔ یہ سب باتیں اوامر میں ہیں لیکن نواہی پس فحشاء اشارہ ہے قوت شہوانیہ کی طرف اور منکر اشارہ ہے آثار عصبیہ کی زیادتی یا کل حرمت شرعیہ کی طرف اور بھی اشارہ ہے استعلاء کی طرف جو قوت وہمیہ کی وجہ سے ہو ہم کہتے ہیں کہ اسی لئے ابن مسعود نے کہا ہے کہ خیر و شر کی جامع اس آیت سے زیادہ کوئی آیت قرآن شریف میں نہیں ہے۔ اخراج کیا اس ہدایت میں اور تبتی نے شعب الایمان میں حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دن یہ آیت پڑھی پھر ٹھہر گئے اور کہا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک آیت میں تمہارے واسطے خیر و شر جمع کر دیا ہے پس خدا کی قسم عدل و احسان تمام طاعت الہیہ کو جامع ہے اور فحشاء و منکر اور بھی تمام معاصی کو جامع ہے اور شیخین کی حدیث بعثت بجوامع الکلم کے معنی ابن شہاب سے یہ مروی ہیں کہ جوامع الکلم سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے وہ امور کثیرہ جمع کر دیئے جو انکی کتابوں میں ایک یا دوامروں کی بابت لکھے جاتے تھے اور اسی قسم سے ہے اللہ تعالیٰ کا قول "خذ العفو....." پس یہ آیت تمام نکاح اخلاق کو جامع ہے کیونکہ منہو میں حقوق کی بابت تساہلی اور تسامح ہے اور دین کی طرف بلانے میں نرمی اور ملائمت کرنا اور امر بالمعروف میں ایذا رسانی سے باز رہنا اور چشم پوشی کرنا اور اغراض میں صبر حلم اور مودت اختیار کرنا۔ ایجاز بدیع سے ہے قول اللہ تعالیٰ "لَمَّا قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" آخر تک پس اس میں انتہائی تنزیہ ہے اور چالیس فرقوں پر رد ہے جیسا کہ بہا الدین شہاد نے اس کے متعلق علیحدہ تصنیف کی ہے اور قولہ تعالیٰ "وَأَخْرَجَ مِنْهَا مَاءً هَارًا" وصرعاً ہا کے دو کلموں میں مخلوق کے کھانے اور متاع کی وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو زمین سے نکلتی ہیں جیسے گھاس و رخت اناج پھل زراعت لکڑی لباس آگ نمک کیونکہ آگ لکڑی سے پیدا ہوتی ہے اور نمک پانی سے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَا يَصْدَعُونَ عَنْهَا وَلَا يَنْزِفُونَ" شراب کے تمام عیوب کو جامع ہے جیسے درد سر اور عقل کا زائل ہونا اور مال کا تلف ہونا اور شراب کا مت جانا وغیرہ۔

اور قولہ تعالیٰ "وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ....." جامع ہے۔ امر نہی خبر نداء لغت تسمیہ ہلاکت بقا سعادت شقاوت قصہ کو اور بلاغت ایجاز بیان اور بدیع جو اس جملہ میں ہے اگر اس کی شرع کی جاوے تو قلمیں خشک ہو جاویں اور اس آیت کی بلاغت کے متعلق میں نے علیحدہ کتاب تالیف کی ہے۔

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ معاندین نے باوجود تفتیش کے جب عرب اور عجم میں کوئی ایسا کلام نہ پایا جو باوجود ایجاز غیر مخل کے الفاظ کی عظمت اور حسن نظم اور جودت معانی کے لحاظ سے اس آیت کے مثل ہوتا تو اس امر پر اتفاق کر لیا کہ طاقت بشری اس آیت کے مثل لانے سے قصر ہے۔

قولہ تعالیٰ "يَا أَيُّهَا النَّاسُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ....." کلام کی گیارہ جنس کو جامع ہے یعنی نداء کنایہ تنبیہ تسمیہ امر قصہ جذبہ خاص اشارہ نذر۔ پس "یا" نداء ہے اور "ا" کنایہ ہے اور "ہا" تنبیہ ہے اور "النمل" تسمیہ ہے اور "ادخلوا" امر ہے اور "مساکنکم" قصہ ہے اور "لا یحطمکم" جذبہ اور "سلیمان" تنہیص اور جنودہ تعظیم اور ہدایت اشارہ اور لا۔ پس شعرون نذر۔ پھر اس آیت میں پانچ حقوق کی ادائی کی طرف اشارہ بھی ہے یعنی اللہ کا حق۔ رسول کا حق۔

اپنا حق۔ اپنی رعیت کا حق اور سلیمان کے شکر کا حق۔

اور قولہ تعالیٰ ”ینابسی آدم خذوا زینتکم عند کلّ مسجد۔۔۔“ اصول کلام یعنی ندا۔ عموم۔ خصوص۔ امر۔ اباحت۔ نہی۔ خبر کو جامع ہے اور بعض کہتے ہیں ”کلوا واشربوا ولا تسرفوا“ میں خدا تعالیٰ نے حکمت جمع کر دی ہے اور ابن عربی نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”واوحینا الی ام موسیٰ ان ارضعی۔“ باعتبار فصاحت کے قرآن شریف کی اعظم آیتوں سے ہے کیونکہ اس میں دو امر ہیں اور دو خبریں اور دو بشارت اور ابن الاصحیح نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”فما صدع بما توامر“ کے یہ معنی ہیں کہ جو وحی تم کو ہو اُس کی تصریح کر دو اور جو حکم تم کو پہنچے اُس کی تبلیغ کر دو اگرچہ بعض باتوں کے شاق ہونے سے بعض دل پھٹ جائیں اور تصریح اور صدع میں یہ مشابہت ہے کہ جیسے ٹوٹے ہوئے شیشہ کا اثر ظاہر ہوتا ہے اسی طرح دل میں تصریح کے اثر کرنے سے قبض اور انبساط اور انکار و قبول کے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جاتے ہیں پس اس استعارہ کی جلالت اور ایجاز کی عظمت کو دیکھو اور جو معانی کثیرہ اُس میں اُس کو غور کرو یہ بیان کیا گیا ہے کہ بعض اعراب نے اس آیت کو سن کر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے اس کلام کی فصاحت کو سجدہ کیا ہے۔

بعضوں نے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وفیہا ما تشتہی الا نفس وتلد الا عین“ کے دو لفظ اُن تمام چیزوں کو جامع ہیں کہ اگر تمام مخلوق جمع ہو کر اُن کی تفصیل کرنا چاہے تو نہ ہو سکے اور قولہ تعالیٰ ”ولکم فی القصاص حیوة“ کے معنی کثیر ہیں اور الفاظ قلیل کیونکہ غرض اس سے یہ ہے کہ جب انسان کو یہ معلوم ہو جائے گا کہ کسی کو قتل کرنے سے خود بھی قتل کیا جائے گا تو اِعمال کسی کے قتل کی جرأت نہ کرنے کا پس قتل یعنی قصاص سے قتل کثیر کا انسداد ہو گیا اور اس میں شک نہیں کہ قتل کا موقوف ہونا انسان کی حیات کا باعث ہے اس جملہ کو عرب کے قول القتل انفسی للقتل پر نہیں بلکہ زیادہ وجہوں سے فضیلت ہے حالانکہ اہل عرب کے نزدیک اس معنی کے لئے یہ مثل نہایت مختصر ہے اور ابن اثیر نے اس فضیلت سے انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ خالق اور مخلوق کے کلام میں کوئی تشبیہ نہیں ہو سکتی۔ اور وہ ہیں وجود یہ ہیں:

(۱) القصاص حیوة میں دس حروف ہیں اور القتل انفسی للقتل میں چودہ حرف۔

(۲) قتل کی نفی حیوة کو مستلزم نہیں اور آیت نص ہے حیات کے ثبوت پر جو اصل غرض ہے۔

(۳) حیوة کا نکرہ والا مفید تعظیم کو ہے اور اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ قصاص میں حیوة طویل ہے اور اتنی وجہ سے حیوة کی تفسیر بقا سے کی گئی ہے جیسے قول اللہ تعالیٰ کا ”ولتجدنہم احوص الناس علی حیوة“ اور القتل انفسی للقتل میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس میں لام جنسی ہے۔

(۴) آیت میں کلیت ہے اور مثل مذکور میں کلیت نہیں کیونکہ کل قتل مانع قتل کو نہیں ہے بلکہ بعض قتل موجب قتل کا ہوتا ہے اور مانع قتل صرف قتل خاص ہے جو قصاص ہے پس قصاص میں حیات دائمی ہے۔

(۵) آیت میں تکرار نہیں ہے اور مثل میں قتل کا لفظ تکرار ہے اور گو تکرار محل فصاحت نہ ہو مگر جو کلام تکرار سے خالی ہوگا وہ افضل ہوگا۔ اُس کلام سے جس میں تکرار ہوگی۔

(۶) آیت میں قتل پر محذوف کی حاجت نہیں اور مثل مذکور کی تقدیر یہ ہے بالقتل قصاصا انفسی للقتل فلما من۔ تو نسخہ پس مثل مذکور میں منجہ جو فعل التفضیل کے بعد ہوتا ہے مع اپنے مجرور کے محذوف ہے اور قتل اول کے بعد قصاصا

اور قتل ثانی کے بعد ظلماً محذوف ہے۔

(۷) آیت میں طباق ہے اس لئے کہ قصاص مشعر ہے حیاة کی ضد کو اور مثل مذکور میں ایسا نہیں ہے۔

(۸) آیت میں فن بدیع ہے اور وہ یہ کہ احد الضدین یعنی موت کو دوسری ضد یعنی حیاة کا محل کیا گیا ہے اور حیاة کا قائم ہونا موت میں ایک عظیم مبالغہ ہے۔ یہ کشاف میں مذکور ہے اور صاحب ایضاح نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے کہ فی کے لانے سے قصاص کو حیاة کا منبع اور معدن ٹھہرا دیا ہے۔

(۹) مثل مذکور میں سکون بعد حرکت کے پے در پے ہے اور یہ مستکرہ ہے کیونکہ لفظ منطوق میں اگر پے در پے حرکت ہوتی ہے تو زبان کو اس کے نطق میں آسانی ہوتی ہے اور اس سے اس کی فصاحت ظاہر ہوتی ہے بخلاف اس کے اگر ہر حرکت کے بعد سکون ہوتا ہے تو حرکت بوجہ سکون کے منقطع ہو جاتی ہے جیسے کسی چوپایہ کو کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے پھر کچھ حرکت دی جائے پھر روک دیا جائے تو وہ مثل مقید کے ہو جائے گا اور حرکت و رفتار پر قادر نہ ہوگا۔

(۱۰) مثل مذکور میں بحسب ظاہر تاقض ہے کیونکہ شے خود اپنی نفی نہیں کرتی۔

(۱۱) قلقلہ قاف کی تکرار اور نون کے غنہ سے آیت سالم ہے جو ضبط اور شدت کا موجب ہے۔

(۱۲) آیت مشتمل ہے حروف مناسبہ پر کیونکہ آیت میں قاف سے طرف صاد کے خروج ہے اور جس طرح قاف حروف استعلا سے ہے صاد مجہلی حروف استعلا اور اطباق سے ہے بخلاف خروج قاف سے طرف تا کے کیونکہ تا حرف منخفض ہونے کی وجہ سے قاف کے غیر مناسب ہے اور اسی طرح خروج صاد سے طرف حا کے احسن ہے خروج لام سے طرف ہمزہ کے۔

(۱۳) صاد اور حا اور تا کے تلفظ میں حسن صوت ہے بخلاف اس کے قاف و تا کی تکرار ایسی نہیں ہے۔

(۱۴) آیت میں لفظ قتل نہیں ہے جو موجب تنضر ہے بلکہ لفظ حیاة ہے جو طبیعت کو مقبول ہے۔

(۱۵) لفظ قصاص مشعر ہے مساواة کو پس اس سے عدل ظاہر ہوتا ہے بخلاف مطلق قتل کے۔

(۱۶) آیت مبنی ہے اثبات پر اور مثل مذکور مبنی ہے نفی پر اور اثبات اشرف ہے نفی سے کیونکہ اثبات اول ہے اور نفی اس کے بعد۔

(۱۷) مثل مذکور کے سمجھنے کے لئے پہلے یہ سمجھنا لازم ہے کہ قصاص میں حیاة ہے اور فی القصاص حیاة کا اول سے یہی مفہوم ہی ہے۔

(۱۸) مثل مذکور میں فعل التفضیل کا صیغہ فعل متعدی سے ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۱۹) فعل مقتضی ہوتا ہے اشتراک کو پس چاہئے کہ ترک قتل بھی ثانی قتل ہو اگر چہ قتل زیادہ ثانی ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے اور آیت اس سے سالم ہے۔

(۲۰) آیت روکنے والی ہے قتل اور جرح دونوں سے کیونکہ قصاص دونوں کو شامل ہے اور اعضا کے قصاص میں بھی حیاة ہے کیونکہ عضو کا قطع کرنا مصلحت حیاة کو ناقص کرتا ہے اور کبھی اس کا اثر نفس تک پہنچ کر حیاة کو زائل بھی کر دیتا ہے۔ آیت کے شروع میں جو لکم ہے اس میں یہ لطیفہ ہے کہ یہ بیان اس عنایت کا ہے جو بالتخصیص مومنین کے لئے اور مومنین کی

خصوصیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مراد مومنین کی حیا ہے نہ دوسروں کی گود دوسروں میں بھی اس کا تحقیق ہو جاوے۔

تنبیہات

(۱) قدامہ نے بیان کیا کہ بدیع کی ایک قسم اشارہ بھی ہے اور اُس کی یہ تفسیر کی ہے کہ اشارہ وہ کلام قلیل ہے جس کے معنی کثیر ہوں اور یہ بعینہ ایجاز قصر ہے لیکن ابن ابی الاصبیح نے ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ ایجاز کی دلالت مطابقتی ہوتی ہے اور اشارہ کی دلالت تضمنی یا التزامی پس اس سے معلوم ہوا کہ اشارہ سے وہی مراد ہے جو منطق کی بحث میں بیان ہو چکا۔

(۲) قاضی ابوبکر نے آجاز القرآن میں کہا ہے کہ ایجاز کی ایک قسم ہے جس کو تضمین کہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے ایک معنی حاصل ہوں بدوں اس کے کہ اُس کے معنی کے لئے وہ اسم ذکر کیا جائے جس سے اُس معنی کی تعبیر کی جاتی ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ معنی صیغہ سے مفہوم ہوں جیسے قولہ تعالیٰ مَعْلُوم سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ کوئی عالم بھی ضرور ہے۔ دوسرے یہ کہ عبارت کے معنی سے مفہوم ہوئی جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم اس تعلیم کو متضمن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اس کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لئے ہر ایک کام کو اُس کے نام سے شروع کرنا چاہئے۔

(۳) ابن اثیر اور صاحب عروس الافراح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ ایجاز قصر کی قسموں میں سے حصر بھی ہے خواہ الا سے ہو یا انما سے یا کسی دوسرے حرف سے کیونکہ اُس میں ایک جملہ بمنزلہ دو جملوں کے ہوتا ہے اور عطف بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ حرف عطف عامل کے اعادہ سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور نائب فاعل بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ فاعل کے حکم میں ہونے کی وجہ سے فاعل پر دلالت کرتا ہے اور اپنی وضع کے اعتبار سے مفعول پر اور ضمیر بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ اسم ظاہر سے مستغنی کر دینے کے لئے موضوع ہے اور اسی وجہ سے جب تک ضمیر متصل آ سکتی ہو ضمیر منفصل نہیں لائی جاتی ہے اور باب علمت انک قائم بھی قصر کی قسم ہے کیونکہ وہ متحمل ہے ایک قسم کا جو دو مفعولوں کے قائم مقام ہوتا ہے بدوں حذف کے اور تنازع بھی قصر کی قسم ہے اگر فرا کی رائے کے موافق مقدر نہ مانا جائے اور قصر کی قسم سے ہے متعدی کو لازم کے مثل کر کے مفعول کو بغرض اختصار حذف کر دینا اس کا بیان عنقریب آئے گا۔

قصر کی قسم سے ہے استفہام اور شرط کے حروف کا جمع کر دینا جیسے کم مالک مستغنی کر دیتا ہے اھو عشرون ام ثلثون سے اور اسی طرح الی غیر النہایت۔

اور قصر کی قسم سے ہیں وہ الفاظ جو عموم کے لئے لازم ہیں جیسے احدا اور قصر کی قسم سے ہے تشنیہ اور جمع کیونکہ اُس میں مفرد کی تکرار کی حاجت نہیں رہتی اس لئے کہ تشنیہ اور جمع میں صرف قائم مقام مفرد کے کر دیا گیا ہے۔ ابن ابی الاصبیح کہتا ہے کہ بدیع کی ایک قسم جس کا نام اقصاد ہے ایجاز قصر کی قسم ہو سکتی ہے اور اقصاد اس کلام کو کہتے ہیں جس میں تاویل کی گنجائش ہو ان معانی کے اعتبار سے جن کا احتمال اُس کے الفاظ میں ہو سکتا ہے جیسے حروف مقطعات۔

ایجاز کی دوسری قسم ایجاز حذف ہے اور اُس میں بہت فوائد ہیں ازاں جملہ اختصار ہے اور عبث سے احتراز بوجہ اُس

کے نیوے اور از انجملہ اس بات پر تنبیہ کرتا کہ محذوف کے ذکر سے وقت قاصر اور اس کا ذکر مہم کے فوت ہو جانے کے باعث ہے اور یہی فائدہ اور تجذیر اور اغرا کا ہے اور قولہ اللہ تعالیٰ "نَاقَةُ اللّٰهِ وَسُقْيَاهَا" میں دونوں مجتمع ہیں کیونکہ نَاقَةُ اللّٰهِ تجذیر ہے اور ذروا اس میں مقدر ہے اور سُقْيَاهَا اغرا ہے اور الزموا اس میں مقدر ہے۔

از انجملہ تخفیف اور اعظام ہے کیونکہ اس میں ابہام ہوتا ہے۔ حازم نے منہاج البلاغ میں کہا ہے کہ حذف بہتر ہوتا ہے جب اس پر دلالت قوی ہو یا اشیا کا شمار کرنا مقصود ہو مگر چونکہ شمار کرنے میں طوالت اور وقت ہوتی ہے لہذا دلالت حال پر اکتفا کر کے حذف کر دیا جائے اسی طرح تعجب اور تبویل کے موقعوں پر حذف کیا جاتا ہے جیسے اہل جنت کے وصف میں اللہ تعالیٰ کا قول "حَتَّىٰ اِذَا جَاوَاهَا وَفُتِحَتْ ابوابُهَا" پس اس آیت میں جواب کو حذف کر دیا تاکہ اس بات کی دلیل ہو کہ اہل جنت جو کچھ وہاں پائیں گے اس کا وصف غیر متناہی اور کلام اس کے وصف سے قاصر ہے اور عقلیں جو چاہیں مقدر کر لیں مگر جو کچھ وہاں ہے اس کی حقیقت تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح قول اللہ تعالیٰ "اِذَا وَقَفُوا عَلَى النَّارِ" یعنی ایسا امر شنیع دیکھو گے کہ عبارت میں اس کا بیان نہیں ہو سکتا۔ اور از انجملہ تخفیف ہے کثرت استعمال کی وجہ سے جیسے حرف ندا کا حذف۔ مثلاً یوسف اعرض اور لم یکن اور جمع سالم کے نون کا حذف جیسے والمقیمى الصلوة اور والیل اذا یسر میں یا کا حذف۔ سورج سدوسی نے انخفش سے اس آیت کی بابت سوال کیا پس انخفش نے کہا کہ عرب کی عادت ہے کہ جب کسی لفظ کے معنی سے عدول کرتے ہیں تو اس کے حرف کم کر دیتے ہیں پس لیل چونکہ سیر نہیں کراتی ہے بلکہ لیل میں سیر کی جاتی ہے اس لئے ایک حرف کم کر دیا اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَمَا كَانَتْ اَمْكَبُ بَغِيًّا" کہ دراصل بغیہ تھا مگر جب فاعل سے عدول کیا گیا تو ایک حرف کم کر دیا۔

از انجملہ یہ کہ بیان نہیں صاف ہے مگر محذوف کے لئے جیسے "عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَعَالٌ لِّمَا يَرِيدُ" از انجملہ محذوف کا مشبہ زبونیاتی کہ اس کا ذکر کرنا اور نہ کرنا برابر ہوتا ہے کہ یہ ایک قسم ہے دلالت حال کی جس کی زبان مقال کی زبان سے بھی زیادہ دلالت ہوتی ہے اور اسی پر حمزہ کی قراءت تساء لون بد والارحام کو محمول کیا ہے کیونکہ اس مقام پر چار کی تکرار مشہور ہے۔ پس شہادت و بمنزلة ذکر کے کر دیے۔

اور از انجملہ تعظیماً ذکر کرنا جیسے قولہ تعالیٰ "قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ....." اس آیت میں تین مقاموں پر رب سے قبل مبتدا محذوف ہے یعنی "هُوَ رَبُّ وَاللّٰهُ رَبُّكُمْ وَاللّٰهُ رَبُّ الْمَشْرِقِ" کیونکہ حضرت موسیٰ نے تعظیماً اللہ کا نام نہیں لیا۔ اور عروض الافراح میں اس کی مثال خدا کے اس قول سے دی ہے "رَبُّ اَرْنَسِي اَنْظُرِ الْيَمِّ" یعنی ذاتک اور از انجملہ تختیر کے لئے ذکر نہ کرنا جیسے صَمَّ بِكُمْ یعنی منافقین بہرے گوئے ہیں۔ اور از انجملہ عموم کا قصد کرنا جیسے وَاِياكَ نَسْتَعِينُ یعنی عبادت اور اپنے کل کاموں میں تجھی سے مدد چاہتے ہیں اور "وَاللّٰهُ يَدْعُوا اِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ" یعنی خدا ہر ایک کو دار السلام کی طرف بلاتا ہے۔

از انجملہ رعایت فاصلہ کی ہے جیسے "مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَا" یعنی و ما قلاک اور از انجملہ ابہام کے بعد بیان کا قصد کرنا جیسا کہ مشیت کے فعل میں مثلاً فلو شاء لهداكم یعنی اگر خدا تمہاری ہدایت چاہتا پس جب کوئی شخص فلو شاء سنے تو اس کا ذہن مشاکی طرف ضرور متوجہ ہوگا مگر اس کو یہ معلوم نہ ہوگا کہ کیا چاہا گیا ہے بلکہ جواب کے ذکر کے بعد

معلوم کرے گا اور یہ اکثر حرف شرط کے بعد واقع ہوتا ہے کیونکہ مشیت کا مفعول شرط کے جواب میں مذکور ہوتا ہے اور کبھی جواب کے غیر سے استدلال لانے کے لئے بدوں حرف شرط کے بھی ہوتا ہے جیسے "وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ" اور اہل بیان نے کہا ہے کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول نہیں مذکور ہوتا مگر جب کہ غریب یا عظیم ہو جیسے "لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ" لو اردنا ان نتخذ لہوا" اور بخلاف دیگر افعال کے مشیت کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے کیونکہ مشیت کو مشاء لازم ہے پس مشیت جو جواب کے مضمون کو مستلزم ہی نہیں ہو سکتی مگر جواب ہی کی مشیت اور اسی وجہ سے مفعول کے محذوف ہونے میں ارادہ بھی مثل مشیت کے ہے۔ ذکر کیا اس کو زملکانی اور تنوخی نے الاقصی القریب میں۔

کہتے ہیں کہ لو کے بعد کا محذوف لو کے جواب میں ضرور مذکور ہوگا۔ عروس الافراح میں ہے کہ وَقَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَا نَزَلَ مَلَائِكَةُ كَيْفَ يَسْمَعُ مَا نَقُولُ اور ہمارا رسول بھیجنا چاہتا تو بلا شک فرشتوں کو نازل کرتا۔

فائدہ شیخ عبدالقادر نے کہا ہے کہ جس حالت میں کسی اسم کا حذف کرنا لائق ہو تو اُس کا حذف اُس کے ذکر سے احسن ہے۔ اور ابن جنی نے حذف کا نام شجاعت عربیہ رکھا ہے کیونکہ اُس سے کلام پر شجاعت ہوتی ہے۔

(اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کے حذف کرنے کا قاعدہ) ابن ہشام کہتا ہے کہ نحو یوں کی عادت جاری ہو چکی ہے کہ اختصار یا اقتصار کے لئے مفعول کو محذوف کہتے ہیں اور اختصار سے کسی دلیل سے محذوف ہونا مراد لیتے ہیں۔ اور اختصار سے بدوں کسی دلیل کے محذوف ہونا ارادہ کرتے ہیں۔ جیسے کُلُوا وَاشْرَبُوا یعنی اکل و شرب کا فعل واقع کرو۔

اہل بیان کے قول کے موافق تحقیق یہ ہے کہ کبھی صرف فعل کا وقوع بتانا مقصود ہوتا ہے اور جس نے واقع کیا ہے اور جس پر واقع ہوا ہے اس کی تعیین سے کچھ غرض نہیں ہوتی۔ ایسی حالت میں اُس فعل کا مصدر کُنْ عام کی طرف مندر کر کے ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے حصل حرق اور مہرب۔ اور کبھی صرف فاعل سے فعل کا وقوع بتانا منظور ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں صرف فاعل اور فعل کا ذکر کیا جاتا ہے اور مفعول نہ مذکور ہوتا ہے نہ معنوی کیونکہ معنوی مثل ثابت کے ہے جو محذوف نہیں کہا جاتا۔ پس اس حالت میں فعل بمنزائے اس فعل کے کر دیا جاتا ہے جس کا مفعول نہیں ہوتا۔ جیسے "رَبِّی الَّذِیْ یُحِیْ وَیُمِیْتُ" یعنی میرے رب سے احیا اور امانت کا فعل واقع ہوتا ہے۔ اور "هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُونَ" یعنی علم والے اور بے علم مساوی نہیں ہیں۔ اور "کُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا" یعنی اکل و شرب کا فعل واقع کرو اور اسراف کو چھوڑ دو۔ "وَإِذَا رَأَیْتُمْ ثُمَّ" یعنی جب تجھے رویت واقع ہو۔

اور کبھی فعل کی اسناد فاعل کی طرف اور اُس کا تعلق مفعول سے بتانا مقصود ہوتا ہے۔ ایسی حالت میں دونوں کا ذکر کیا جاتا ہے جیسے "لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا" اور "لَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَةَ" اور اس صورت میں جب محذوف مذکور نہیں ہوتا تو اُس کو محذوف کہتے ہیں۔ اور جب کبھی کلام میں کوئی قرینہ اُس محذوف کو مستدعی ہوتا ہے تو اُس کا مقدر ہونا واجب یقین کیا جاتا ہے جیسے "اهْدِنَا لِدُنْیِ بَعَثَ اللّٰهُ رَسُوْلًا" کَلَّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی" اور کبھی حذف ہونا اور نہ ہونا مشتبہ ہو جاتا ہے جیسے "قُلْ اَدْعُوا اللّٰهَ اَوْ اَدْعُوا الرَّحْمٰنَ" پس اس میں اگر نادوا کے معنی لئے جائیں تو حذف نہ ہوگا اور سموا کے معنی لئے جائیں تو حذف ہوگا۔

حذف کی سات شرائط ہیں۔ اول یہ کہ کوئی دلیل پائی جاتی ہو جیسے "قَالُوا سَلَامًا" یعنی سلمنا سلاماً یا کوئی دلیل مقالی

موجود ہو جیسے ”وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا“ یعنی اَنْزَلَ خَيْرًا اور قَالَ سَلَامٌ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ یعنی سَلَامٌ عَلَيْكُمْ اَنْتُمْ قَوْمٌ مُنْكَرُونَ اور منجملہ اولہ حذف کے دلیل عقلی ہے۔ اور وہ یہ کہ بدوں محذوف مقدر مانے ہوئے کلام کی صحت عقلاً محال ہو۔ پھر یہ دلیل عقلی بھی حذف پر تو دلالت کرتی ہے مگر محذوف کی تعین پر دلالت نہیں کرتی بلکہ تعین کے لئے دوسری دلیل ہوتی ہے۔ جیسے ”حَرَمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ“ میں عقل سے یہ تو معلوم ہوا کہ یہاں کچھ محذوف ہے۔ کیونکہ عقل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مَيْتَةُ حرام نہیں ہے۔ اس لئے کہ حرمت کی نسبت اجسام کی طرف نہیں ہو سکتی بلکہ حلت اور حَرَمْتُ کی اضافت افعال کی طرف ہوتی ہے۔ لیکن چونکہ حلت اور حرمت کا محل عقل نہیں دریافت کر سکتی اس وجہ سے اُس محذوف کا تعین عقل ہی نہیں معلوم ہوا بلکہ دوسری دلیل شرعی سے معلوم ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اِنَّمَا جَرَّمَ اَكْلُهَا ہے۔

اور صاحب تلخیص نے جو کہا ہے کہ اس میں دلیل عقلی بھی ہے۔ اور سکا کی نے بغیر سوچے ہوئے اُس کی پیروی کر لی ہے۔ پس یہ معتزلہ کے اصول پر مبنی ہے۔

اور کبھی دلیل عقلی سے محذوف کی تعین بھی معلوم ہو جاتی ہے۔ جیسے وَجَاءَ رَبُّكَ یعنی امر رب جس سے مراد عذاب ہے۔ کیونکہ دلیل عقلی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آنے والا خدا کا امر ہے نہ خود باری تعالیٰ۔ اس لئے کہ باری تعالیٰ کا آنا محال ہے بوجہ اس کے کہ انا حادث کے لوازمات سے ہے۔ اسی طرح اَوْفُوا بِالْعُقُودِ اور اَوْفُوا بِعَهْدِ اللّٰهِ میں عفو اور عہد کا مقتضا مراد ہے۔ کیونکہ عقد اور عہد دونوں قول ہیں جو وجود پذیر ہو کر منقضی ہو گئے۔ پس ان دونوں میں وفا اور نقض متصور نہیں ہو سکتا بلکہ وفا اور نقض اُن کے مقتضا اور احکام میں ہوگا۔

اور کبھی محذوف کی تعین پر عادت دلالت کرتی ہے جیسے فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ میں حذف تو عقل دلالت کرتی ہے کیونکہ یوسف علیہ السلام ملامت کے طرف نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس بات کا احتمال ہے کہ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا کی وجہ سے فی حَبِّہ مقدر مانا جائے یا تراود فتاھا کی وجہ سے فی مَرَاوِذِہَا مقدر مانا جائے۔ پس عادت نے ثانی کی تعین کر دی کیونکہ عشق پر کسی کو ملامت نہیں کی جاتی۔ بوجہ اس کے کہ عشق اختیار نہیں ہوتا۔ بخلاف مرادۃ کے کہ اُس کے دفع کرنے کی قدرت ہوتی ہے۔

اور کبھی محذوف کی تعین اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ اُس کی تصریح دوسرے مقام پر موجود ہوتی ہے۔ اور یہ قوی تر دلیل تعین کی ہے جیسے ”هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللّٰهُ“ یعنی امر اللہ اور اُس دلیل اَوْ يَأْتِيْ اَمْرُ رَبِّكَ ہے اور ”جَنَّةٌ غَرَضُهَا السَّمُوتُ“ یعنی كَغَرَضِ اس دلیل سے کہ اس کی تصریح الحدید کی آیت میں مذکور ہے۔ اور ”رَسُولٌ مِنَ اللّٰهِ“ یعنی ”مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ“ بدلیل ”لَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللّٰهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ“ اور حذف کی دلیلوں میں سے ایک دلیل عادت ہے اور وہ یہ کہ لفظ وَاُس کے ظاہر پر جاری کرنے سے بدوں حذف کے عقل تو مانع نہ ہو لیکن عادت منع کرے۔ جیسے ”لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعُنَاكُمْ“ میں مکان قتال مقدر ہے۔ جس سے مراد ایسا مکان ہے جو قتال کے لائق ہو اور یہ تقدیر اس لئے مانی گئی ہے کہ وہ لوگ قتال سے بخوبی واقف تھے۔ اور اس بات سے عار رکھتے تھے کہ اپنے کو قتال سے ناواقف ظاہر کریں۔ پس عادت اس سے مانع ہے کہ اُن نے قتال کی حقیقت سے اپنا لاعلم ہونا ارادہ کیا ہو اس لئے مجاہد نے مکان قتال مقدر

مانا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مدینہ سے نہ نکلنے کا مشورہ دیا تھا۔ اور منجملہ اولہ حذف کے فعل کا شروع کرنا ہے جیسے بسم اللہ میں جس فعل کا مبداء ہوگا وہی فعل اُس میں مقدر مانا جائے گا۔ مثلاً اگر بسم اللہ قرءۃ کے وقت کہی گئی تو اقراء مصدر ہوگا۔ اور اگر کھانے کے وقت کہی گئی تو اکل مقرر ہوگا۔ اہل بیان اس پر متفق ہیں۔ مگر اہل نحو اس کے خلاف ہیں اور ہر جگہ ابتداء یا ابتدائی کائن بسم اللہ مقدر کرتے ہیں۔ اور اول کی صحت پر دلیل یہ تصریح ہے جو قولہ تعالیٰ ”وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٰهَُا وَمَوْسٰىٰهَا“ اور حدیث ((بِاسْمِكَ رَبِّیْ وَضَعْتُ جَنبِیْ)) میں ہے۔

اور منجملہ اولہ حذف کے صباغت نحو یہ ہے۔ جیسا کہ نحو یوں کے نزدیک لا اقسام کی تقدیر لا ناقسم ہے کیونکہ فعل حال پر قسم نہ ہوتی اور تَاللّٰهِ تَفْتَنُوْا کی تقدیر لا تَفْتَنُوْا ہے کیونکہ جواب قسم جب مثبت ہوتا ہے تو اُس پر لام اور نون آتا ہے۔ جیسے تو تَاللّٰهِ لَا كَيْدَنَّ“ اور کبھی اگر چہ تقدیر پر معنی موقوف نہیں ہوتے مگر صباغت کی وجہ سے مقدر مانتے ہیں۔ جیسے نحو یوں کے نزدیک لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ میں خبر یعنی موجود محذوف ہے۔ امام فخر الدین نے اس کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں مقدر ماننے کی حاجت نہیں اور نحو یوں نے جو تقدیر مانی ہے وہ فاسد ہے کیونکہ مطلق حقیقت کی نفی حقیقت مقیدہ کی نفی سے عام ہے۔ اس وجہ سے کہ مطلقاً حقیقت کی نفی سے ماہیت مقیدہ کی نفی ہو جاتی ہے اور کسی ایک خاص قید کے ساتھ ماہیت کی نفی سے دوسری قید کے ساتھ اُس ماہیت کی نفی لازم نہیں ہوتی اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ موجود کی تقدیر سے اللہ کے سوا بے کل اللہ کا قطعاً منقشی ہونا لازم آتا ہے۔ کیونکہ عدم میں کلام نہیں۔ پس وہ درحقیقت مطلق ماہیت کی نفی ہے نہ مقیدہ کی۔ اور خبر کا مقدر ماننا ضروری ہے کیونکہ بدوں خبر ظاہر یا مقدر کے مبتدا محال ہے۔ اور نحاۃ اس لئے مقدر مانتے ہیں کہ قواعد کا حق ادا کریں۔ اگر چہ معنی مبہوم ہوتے ہوں۔

(تنبیہ) ابن ہشام نے کہا ہے کہ دلیل کی شرط اُس وقت ہے جب پورا جملہ یا اُس کا کوئی رکن محذوف ہو یا محذوف سے جملہ میں کوئی ایسے معنی مستفاد ہوں جس پر وہ جملہ مبنی ہو۔ جیسے تَسَالٰٓثُ تَفْتَنُوْا لیکن فضلہ کے محذوف ہونے کے لئے کسی دلیل کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ صرف اسی قید شرط ہے کہ اُس کے حذف سے کوئی معنوی یا صناعی ضرر نہ ہو۔ کہا کہ لفظی دلیل میں یہ شرط ہے کہ محذوف کے مطابق ہو۔ اور فرائی کے اس قول کو کہ اَیْحَسَبُ الْاِنْسَانَ اَنْ لَّنْ نَّجْمَعُ عِظَامَهُ بِلٰی قَادِرِیْنَ کی تقدیر بِلٰی لَیْحَسِبُنَا قَادِرِیْنَ ہے رد کیا ہے۔ اس واسطے کہ حسان مذکور بمعنی ظن ہے اور حسان مقدر بمعنی علم ہے کیونکہ اعادہ میں شک کرنا جبکہ کفر ہے تو ماہور بہ نہیں ہو سکتا۔ پھر کہا کہ اس آیت میں سیبویہ کا قول صائب ہے جو اُس نے کہا ہے کہ قَادِرِیْنَ حال ہے اور تقدیر اُس کی نَجْعَمُهَا قَادِرِیْنَ ہے۔ کیونکہ فعل جمع بہ نسبت فعل حسان کے قریب تر ہے اور نیز اس لئے کہ بلی ایجاب منفی کے واسطے ہوتا ہے اور وہ اس آیت میں فعل جمع ہے۔

دوسری شرط یہ ہے کہ محذوف مثل جزء کے نہ ہو۔ اور اس لئے فاعل یا نائب فاعل یا کان اور اُس کے اخوات کا اسم محذوف نہیں ہوتا۔ ابن ہشام نے کہا ہے کہ ابن عطیہ نے جو بِنَسْ مِثْلَ الْقَوْمِ کی تقدیر بِنَسْ الْمِثْلِ مِثْلَ الْقَوْمِ بتائی ہے۔ پس اگر اُس کی غرض اعراب کی تفسیر ہے اور یہ کہ فاعل لفظ مثل ہے۔ جو محذوف ہے تب تو یہ مرذود ہے اور اگر اس کی غرض معنی کی تفسیر ہے اور یہ کہ بِنَسْ میں ضمیر مثل کی مستتر ہے تب سہل ہے۔

تیسری شرط یہ ہے کہ موجد نہ ہو کیونکہ حذف تاکید کے منافی ہے۔ اس لئے کہ حذف منی ہے اختصار پر اور تاکید منی ہے طوالت پر۔ اور اسی وجہ سے زجاج کے اس قول کو کہ اِنَّ هٰذَا لَسَاحِرٌ اَوْ تَقْدِيرٌ اِنَّ هٰذَا لَهٗمَا سَاحِرٌ اَوْ تَقْدِيرٌ نے رد کیا ہے اور کہا ہے کہ حذف اور تاکید باللام میں منافات ہے۔ لیکن دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا تاکید کے منافی نہیں ہوتا کیونکہ دلیل سے کسی شے کا محذوف ہونا مثل ثابت کے ہے۔

چوتھی شرط یہ ہے کہ حذف کرنے سے مختصر کا اختصار نہ ہوتا ہو۔ اسی لئے اسم فعل نہیں حذف کیا جاتا کیونکہ وہ فعل کا اختصار ہے۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ محذوف عامل ضعیف نہ ہو۔ اسی وجہ سے جار اور ناصب فعل اور جازم کو نہیں حذف کیا جاتا۔ مگر اسی مقام سے جہاں یہ عوامل کثیر الاستعمال ہوں اور ان کے حذف ہونے پر دلیل قوی موجود ہو۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ محذوف کسی کے عوض میں نہ ہو۔ اسی لئے ابن مالک نے کہا ہے کہ حرف ندا ادعو کے عوض میں نہیں ہے۔ کیونکہ اہل عرب اس کا حذف جائز رکھتے ہیں اور اسی وجہ سے اقامۃ اور استقامۃ کی تا محذوف نہیں ہوتی اور اقامۃ الصلوٰۃ اور کان کی جز کو اس پر نہ قیاس کرنا چاہئے۔ کیونکہ وہ مصدر کا عوض یا مثل عوض کے ہے۔

ساتویں شرط یہ ہے کہ حذف سے عامل قوی کی ضرورت نہ ہو اور اسی لئے وَكَلَّا وَعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰی کی قراءت پر قیاس نہیں کیا گیا۔

(فائدہ) اخفش نے حذف میں جہاں تک ممکن ہو تدریج کا اعتبار کیا ہے اور اسی لئے کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِيْ نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا" میں لَا تَجْزِيْ در اصل لَا تَجْزِيْ فِيْہِ تھا۔ پس پہلے حرف جر کو حذف کیا لَا تَجْزِيْہِ ہو گیا۔ پھر ضمیر کو حذف کیا تو لَا تَجْزِيْ ہو گیا اور یہ صناعت میں ملاحظہ ہے۔ اور سیبویہ کا مذہب ہے کہ دونوں ساتھ ہی محذوف ہو گئے۔ ابن جنی نے کہا ہے کہ اخفش کا قول موافق اور مانوس زیادہ ہے۔ بہ نسبت اس کے کہ ایک وقت میں دونوں حرف معا حذف کر دیئے جائیں۔

(قاعدہ) اصل یہ ہے کہ مقدر ہونا کسی لفظ کا اس کے اصلی مقام پر مانا جائے تاکہ دو وجہوں سے اصل کے مخالف نہ ہو۔ ایک حذف دوسرے وضع شے کی غیہ محل میں اس لئے زید ارائتہ میں مفسر کو اول میں مقدر کرنا چاہئے۔ اور اہل بیان نے نحو یوں کے قول کے موافق اختصار کے لئے اخیر میں بھی مقدر کرنا جائز رکھا ہے۔ جب کوئی مانع نہ ہو جیسے وَامَّا ثَمُودُ فہدیناہم کیونکہ اما فعل پر نہیں آتا۔

(قاعدہ) جہاں تک ممکن ہو مقدر کم کرنا چاہئے تاکہ اصل کی مخالفت کم ہو اور اسی وجہ سے فارسی کا یہ قول کہ واللہی لم یحضرن میں فعدتھن ثلثۃ اشہر مقدر ہے ضعیف کیا ہے گیا اور اولیٰ یہ ہے کہ کذلک مقدر کیا جائے۔ شیخ عزالدین نے کہا ہے کہ جملہ محذوفات کے اس محذوف کو مقدر کرنا چاہئے جو مقصد کے زیادہ تر موافق اور فصیح تر ہو۔ کیونکہ عرب جیسا کہ بولے ہوئے الفاظ میں حسن اور مناسبت کلام کا لحاظ رکھتے ہیں ویسا ہی مقدر بھی اسی لفظ کو مانتے ہیں کہ اگر اس کا تلفظ کیا جائے تو احسن اور کلام کے مناسب ہو۔ جیسے جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ الْخَوَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ میں ابوعلیٰ نے جَعَلَ اللّٰهُنَّصِبَ الْكَعْبَةَ مقدر کیا ہے۔ اور دوسروں نے حرمة الکعبۃ مقدر مانا ہے اور یہی اولیٰ ہے۔ کیونکہ الْهَدٰی وَالْقَلٰلِیْدُ وَالشَّہْرِ

الحرام میں حرمت ہی کی تقدیر فصیح ہے اور نصب کی تقدیر فصاحت سے بعید ہے۔ کہا ہے کہ جب محذوف دائر ہو۔ حسن اور اس میں تو احسن کی تقدیر واجب ہے کیونکہ خدا نے اپنی کتاب کی توصیف میں احسن الحدیث فرمایا ہے۔ پس چاہئے کہ اس کا محذوف بھی احسن المحذوفات ہو۔ جیسا کہ اس کا ملفوظ احسن الملفوظات ہے۔ کہا کہ جب محذوف دائر ہو۔ مجمل ہو۔ مبین میں تو مبین کی تقدیر احسن ہے جیسے وداود و سلیمان اذ یحکمان فی الحرت میں فی امر الحرت بھی مقدر کیا جا سکتا ہے اور فی تضمین الحرت بھی مگر فی تضمین الحرت مقدر کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس میں تعین ہے اور مجمل ہے۔

(قاعدہ) جب حذف کی دو صورتیں ہو سکتی ہوں ایک یہ کہ محذوف فعل ہو اور باقی فاعل دوسرے یہ کہ محذوف مبتدا ہو اور باقی خبر تو دوسری صورت اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ مبتدا کے عین خبر ہونے کی وجہ سے محذوف عین ثابت ہوا۔ پس محذوف مثل نہ محذوف ہونے کے ہوگا۔ برخلاف فعل کے کہ وہ فاعل کا غیر ہے۔ ہاں پہلی صورت اس وقت اختیار کی جائے گی جب کسی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہو۔ خواہ یہ روایت اسی کلام کے بابت ہو یا اس کے مثل دوسرے کلام کے بابت اول کی مثال جیسے یُسَبِّحُ لَهُ فِیْهَا رِجَالٌ۔ یسبح کی باکو فتح کی قراءت میں اس کی تقدیر یُسَبِّحُهُ رِجَالٌ ہے۔ اور کذلک یُوْحٰی اِلَیْکَ وَ اِلٰی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکَ اللّٰہُ۔ یوحی کی حاکو فتح کی قراءت میں اس کی تقدیر یوحیہ اللہ ہے ان دونوں آیتوں میں خبر کو محذوف نہ مانا جائے گا۔ کیونکہ فعل مودف کی روایت میں دونوں اسموں کی فاعلیت ثابت ہے۔ ثانی کی مثال جیسے وَلَبِئْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَیْقُوْلُنَّ اللّٰہُ میں خلقہم اللہ مقدر کرنا بہتر ہے۔ اللہ خلقہم مقدر کرنے سے بوجہ اس کے کہ خَلَقَهُنَّ الْغَزِیْزُ الْعَلِیْمُ آیا ہے۔ (قاعدہ) جب یہ تردد ہو کہ محذوف اول ہے یا ثانی تو ثانی کا محذوف، نہ اولیٰ ہے۔ اسی لئے اتحا جونی میں نون وقایہ کا حذف مرتج ہے نہ نون رفع کا اور نار اتلظی میں تائے ثانی کا حذف مرتج ہے نہ تائے مضارع کا اور واللہ وَرَسُوْلُهُ اَحَقُّ اَنْ یَّرْضُوْهُ میں ثانی کی خبر کا حذف اولیٰ ہے نہ اول کی خبر کا اور الْحَقُّ الشَّہْرِ میں ثانی کے مضاف کا حذف مرتج ہے۔ نہ اول کا یعنی حج اشہر مقدر ماننا اولیٰ ہے نہ شہرائح۔ اور کبھی اول کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے جیسے اِنَّ اللّٰہَ وَمَلَائِکَتِہٖ یُضَلُّوْنَ عَلٰی النَّبِیِّ میں ملائکتہ کی قراءت رفع پر کیونکہ خبر میں یُضَلُّوْنَ بصیغہ جمع ہونے کی وجہ سے ثانی کے ساتھ مختص ہے۔ اور کبھی ثانی کی خبر کا محذوف ماننا واجب ہوتا ہے۔ بوجہ مقدم ہونے خبر کے ثانی پر جیسے اِنَّ اللّٰہَ بِرِئِیِّ مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ وَرَسُوْلِہٖ میں رَسُوْلِہٖ کی خبر یعنی بری ایضاً محذوف ہے۔

فصل: حذف کی کئی قسمیں ہیں پہلی قسم کا نام اختطاع ہے یہ ہے کہ کلمہ کے بعض حروف محذوف ہوں اور ابن اثیر نے قرآن شریف میں اس قسم کے حذف سے انکار کیا ہے مگر اس کی تردید بایں وجہ کی گئی ہے کہ بعضوں نے حروف مقطعات کو اسی قسم میں داخل کیا ہے بنا براس قول کے کہ حروف مقطعات اسماء الہیہ کے حروف ہیں۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور بعضوں کا دعویٰ ہے کہ وَ اَمْسَحُوا بِرُءُوسِکُمْ میں با بعض کا پہلا حرف ہے اور باقی حروف محذوف ہیں۔ اور اسی قسم سے ہے بعضوں کی قراءت و نیا دوا یا مال ترخیم کے ساتھ اور بعض سلف نے اس قراءت کو سن کر کہا نا اَغْنٰی اَہْلَ النَّہَارِ عَنِ التَّزْجِیْمِ اور بعضوں نے جواب دیا ہے کہ وہ لوگ کلمہ کو پورے طور پر تلفظ کرنے سے عاجز تھے۔ اور اسی قسم سے ہے۔ لَکِنَّا ہُوَ اللّٰہُ رَبِّیْ کیونکہ لَکِنَّا اصل میں لَکِن انا تھا۔ انا کے ہمزہ کو تخفیف کے لئے حذف کر کے نون کو نون میں ادغام کر دیا۔ اور اسی قسم سے ہے قراءت و یُمْسِکُ السَّمَاءَ اَنْ تَقَعَ عَلٰی الْاَرْضِ کہ اصل میں الْاَرْضِ اور یَمَّا اَنْزَلَ اِلَیْکَ کہ اصل میں

نزل ہے اور فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلْتُمْ عَلَيْهِ كَاصِلٍ مِّنْ فَلَا اِثْمَ ہے اور اِنَّهَا لَحَدٰى الْكُبْرٰى كَاصِلٍ مِّنْ لَاِحْدٰى ہے۔

دوسری قسم جس کا نام اکتفا ہے یہ ہے کہ مقام اُن دو چیزوں کے ذکر کو مقتضی ہو۔ جن میں تلازم اور ارتباط ہے۔ لیکن کسی نکتہ کی وجہ سے ایک ہی شے کے ذکر پر اکتفا کیا جاوے اور یہ اکثر ارتباط غلطی کے ساتھ مختص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "سَرَابِيلٌ تَقِيكُمُ الْحَرَّ" کہ یہاں وَالْبُرْدُ محذوف ہے اور بالتخصیص حر کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ خطاب اہل عرب کی طرف ہے اور ان کا ملک گرم ہے۔ اور اُن کے نزدیک گرمی سے محفوظ رہنا زیادہ اہم ہے کیونکہ گرمی اُن کے نزدیک سردی سے زیادہ شدید ہے اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہاں حر کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ سردی سے محفوظ رکھنے کا احسان اس کے پہلے بالتصریح مذکور ہو چکا۔ جیسا کہ فرمایا ہے۔ وَمَنْ اَصْوَابُهَا وَاَوْبَارُهَا وَاَشْعَارُهَا. اور وَجَعَلْ لَّكُمْ مِّنَ الْجِبَالِ اَكْشَانًا اور وَاِلٰ نَعَامٍ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيْهَا دِفْءٌ!

اور اسی قسم سے ہے بِيَدِكَ الْخَيْرُ کہ یہاں وَالشَّرُّ محذوف ہے اور خیر کو بالتخصیص اس لئے ذکر کیا کہ بندوں کو یہی مطلوب اور مرغوب ہے یا اس لئے کہ عالم میں خیر کا وجود زیادہ ہے یا اس لئے کہ خدا کی طرف شر کی نسبت کرنا خلاف ادب ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے وَالشَّرُّ لَيْسَ الْيَكْ اَوْرَاسِي قِسم سے ہے وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ کہ یہاں وَمَا تَحَرَّكَ محذوف ہے۔ اور بالتخصیص سکون کا ذکر اس لئے کیا گیا کہ حیوان اور جماد وغیرہ کا اغلاب حال سکون ہے اور اس لئے کہ کل متحرک سکون کی طرف رجوع ہوتا ہے اور اسی قسم سے ہے وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ کہ یہاں وَالشَّهَادَةُ محذوف ہے کیونکہ ایمان غیب اور شہادت دونوں پر واجب ہے اور غیب کو اس لئے اختیار کیا کہ غیب زیادہ ممدوح ہے یا اس لئے کہ ایمان بالغیب مستلزم ہے۔ ایمان بالشہادۃ کو بدوں عکس کے اور اسی قسم سے ہے رَبُّ الْمَشَارِقِ کہ یہاں وَالْمَغَارِبُ محذوف ہے اور اسی قسم سے ہے هٰذِي لِّلْمُتَّقِيْنَ کہ یہاں وَلِلْكَافِرِيْنَ محذوف ہے۔ یہ ابن الانباری کا قول ہے اور اس کی تائید قولہ تعالیٰ هٰذِي لِّلنَّاسِ سے ہوتی ہے اور اسی قسم سے ہے اِنْ اَمَرَ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ کہ یہاں وَلَا الْبَدْ محذوف ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اخت کے لئے نصف واجب کیا گیا ہے اور یہ اُسی وقت ہوگا جب والد بھی نہ ہو۔ کیونکہ والد اخت کو ساقط کر دیتا ہے۔

تیسری قسم جس کا نام احتباك ہے سب قسموں سے زیادہ لطیف اور بدیع ہے۔ اور اہل بلاغت میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوئے ہیں اور میں نے اُس کو اندلسی کی شرح بدیعہ کے سوائے کہیں نہیں دیکھا اور زرکشی نے اس کو برہان میں ذکر کیا ہے۔ مگر اُس کا یہ نام نہیں رکھا بلکہ حذف بمقابلہ کے نام سے سہمی کیا ہے۔ اور اہل عصر میں سے علامہ برہان الدین بقاعی نے اُس کو علیحدہ تصنیف کیا ہے۔

اندلسی نے شرح بدیعہ میں لکھا ہے کہ بدیع کی قسموں میں سے ایک قسم احتباك ہے جو نوع عزیز ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اول سے اُس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر ثانی میں ثابت کی گئی ہے اور ثانی سے اُس کو حذف کر دیا جائے جس کی نظیر اول میں ثابت کی گئی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَمَثَلُ الْيَدِ كَقَفْرُ الْيَدِ يَنْبَغُ" اس کی تقدیر ہے "وَمَثَلُ الْاَنْبِيَاءِ وَالْكُفَّارِ كَمَثَلِ الْيَدِ يَنْبَغُ" پس اول سے الْاَنْبِيَاءُ کو حذف کر دیا کیونکہ الْيَدِ يَنْبَغُ اُہیں پر

دلالت کرتا ہے اور ثانی سے الَّذِیْ یَسْعُقُ بِهِ حَذْفِ کر دیا کیونکہ الَّذِیْنَ کَفَرُوا اُس پر دلالت کرتا ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "وَادْخُلْ یَدَکَ فِیْ جِیْبِکَ تَخْرُجْ بَیْضًا" کی تقدیر ہے۔ تَدْخُلْ غَیْرَ بَیْضًا وَآخِرُجْہَا تَخْرُجْ بَیْضًا پس اول سے تَدْخُلْ بَیْضًا حَذْفِ کر دیا گیا اور ثانی سے آخِرُجْہَا کو محذوف کر دیا۔

زرکشی نے کہا ہے کہ احتیاط اُس کو کہتے ہیں کہ کلام میں دو متقابل مجتہع ہوں۔ پس اُن دونوں میں سے ہر ایک کا مقابل حذف کر دیا جائے بوجہ اس کے کہ دوسرا اُس پر دلالت کرتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ "اَمْ یَقُولُوْنَ اَفْتَرٰہُ قُلْ اِنْ اَفْتَرِیْتُهُ فَعَلٰی اِجْرَامِیْ وَاَنَا بَرِیْ مِمَّا تَجْرَمُوْنَ" اس کی تقدیر ہے۔ اِنْ اَفْتَرِیْتُهُ فَعَلٰی اِجْرَامِیْ وَاَنْتُمْ بَرَاءٌ مِنْہُ وَعَلٰیْکُمْ اِجْرَامُکُمْ وَاَنَا بَرِیْ مِمَّا تَجْرَمُوْنَ۔

اور قولہ تعالیٰ "وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِیْنَ اِنْ شَاءَ اَوْ یَتُوبْ عَلَیْہُمْ" کی تقدیر ہے۔ وَيُعَذِّبُ الْمُنَافِقِیْنَ اِنْ شَاءَ فَلَا یَتُوبْ عَلَیْہُمْ فَلَا یُعَذِّبُ ہُمْ اور قولہ تعالیٰ "فَلَا تَقْرُبُوْہُنَّ حَتّٰی یَطْہَرْنَ فَاِذَا طَہَّرْنَ فَاتَّوْہُنَّ" کی تقدیر ہے۔ حَتّٰی یَطْہَرْنَ مِنَ الدَّمِ وَیَتَطْہَرْنَ بِالْمَاءِ فَاِذَا طَہَّرْنَ فَاتَّوْہُنَّ اور قولہ تعالیٰ "خَلَطُوْا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَیِّئًا" یعنی عَمَلًا صَالِحًا بِسَیِّئٍ وَآخَرَ سَیِّئًا بِصَالِحٍ میں کہتا ہوں کہ احتیاط کی لطیف قسم ہے۔ قولہ تعالیٰ "فِئْتۃٌ تُقَاتِلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَآُخَرٰی کَافِرۃٌ" یعنی فِئْتۃٌ مُّؤْمِنۃٌ تُقَاتِلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَآُخَرٰی کَافِرۃٌ فِیْ سَبِیْلِ الطَّاغُوْثِ۔

اور کرمانی کی الغریب میں ہے کہ پہلی آیت کی تقدیر ہے۔ مَثَلُ الَّذِیْنَ کَفَرُوا مَعَكَ یَا مُحَمَّدُ کَمَثَلِ النَّاعِقِ مَعَ الْغَنَمِ پس ہر ایک طرف سے اُس کو حذف کر دیا۔ جس پر دوسرا طرف دلالت کرتا تھا اور اس کی نظیریں قرآن شریف میں بہت ہیں اور یہ کلام میں نہایت ہوتا ہے۔ انتہی۔ یہ تسمیہ ماخوذ ہے جبکہ الثوب سے جس کے معنی ہیں۔ اشتہائے ثوب کے درمیان رخنوں کو حسن و خوبی کے ساتھ بند کر دینا اور ثوب کو محکم اور التواء کرنا پس کلام میں حذف کے مقامات کو تشبیہ دی گئی اُن رخنوں سے جو اشتہائے ثوب کے مابین ہوتے ہیں پھر گویا کہ کلام کے ماہر اور بصیر نے محذوفات کو اُن مقامات میں داخل کر کے اُن رخنوں کو حسن و خوبی کے ساتھ بند کر دیا۔

چوتھی قسم حذف کی وہ ہے جس کا نام اختزال ہے اور اُس کی کئی قسمیں ہیں کیونکہ محذوف یا ایک کلمہ ہوگا خواہ اسم ہو یا فعل یا حرف یا ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہوگا۔

(اسم کے محذوف ہونے کی مثالیں)

مضاف کا حذف اور یہ قرآن شریف میں بہت ہے حتیٰ کہ ابن جنی نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ایک ہزار مقاموں پر مضاف محذوف ہے اور شیخ غزالہ دین نے اپنی کتاب المجاز میں سورتوں اور آیات کی ترتیب پر مسلسل لکھا ہے جیسے الْحَجَّ اَشْہَرُ یعنی حَجَّ اَشْہَرُ یَا اَشْہَرُ الْحَجَّ اور وَلٰکِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ یعنی ذَالِیْرِ یَا بَرِّمَن اور حَرَمْتُ عَلَیْکُمْ اُمَہَاتِکُمْ یعنی اُمَہَاتِکُمْ اور لَا ذِقْنَاکَ ضَعْفُ الْحَیوۃِ وَضَعْفُ الْمَمَاتِ یعنی ضَعْفُ عَذَابٍ اور وَفِی الرِّقَابِ یعنی وَفِی تَحْرِیْرِ الرِّقَابِ۔

مضاف الیہ کا حذف یا ئے متکلم میں مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے رَبِّ اغْفِرْ لِي اور غایات میں بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے لِلّٰهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدِي عَنِ مَنْ قَبْلُ الْغَلْبِ وَمِنْ بَعْدِهِ اور اُی اور بعض میں بھی مضاف الیہ بکثرت محذوف ہوتا ہے اور اس کے علاوہ کبھی دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہو جاتا ہے۔ جیسے فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ ضَرَرٌ بِلَتَوَيْنَ كِي قِرَاءَتٍ مِّنْ جِيسٍ فَلَا خَوْفٌ شَيْءٍ عَلَيْهِمْ۔

مبتدا کا حذف: استنبہام کے جواب میں مبتدا بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ جیسے وَمَا إِذْرَاكَ مَا هِيَ نَارٌ لِّعْنِ نَارٍ اور نا۔ جواب کے بعد جیسے مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ لَعْنٌ فَعَمَلُهُ لِنَفْسِهِ اور وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلِيَهَا لَعْنٌ فَاسَاءَ تُهُ عَلَيْهَا اور قول کے بعد جیسے وَقَالُوا اسَاءَ طَيْرُ الْأَوَّلِينَ۔ قَالُوا اضْغَاثٌ أَخْلَامٌ اور بعد اس کے کہ خبر اس کی صفت ہو معنی کے اعتبار سے جیسے التَّائِبُونَ الْعَبْدُونَ اور جیسے صُمُّ بَكْمٍ عُمَى اور اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مبتدا کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے لَا يَغْرُنَّكَ تَلَلُ الْبَيْنِ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ۔ مَتَاعٌ قَلِيلٌ۔ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ بَلَاغٌ مِّنْ هَذَا محذوف ہے اور سورۃ انزلناھا میں ہذہ محذوف ہے۔ اور اس لغت میں مبتدا کا حذف واجب ہے جو مَقْطُوعٌ إِلَى الرَّفْعِ ہو۔

خبر کا حذف: جیسے أَكَلَهَا ذَائِمٌ وَظَلَّهَا لَعْنٌ دَائِمٌ اور کہیں احتمال مبتدا کے حذف کا بھی ہوتا ہے اور خبر کے حذف کا بھی جیسے فَصَبْرٌ جَمِيلٌ لَعْنٌ أَجْمَلٌ یا فامری صَبْرٌ اور فَتَحَرِيْرٌ رَقِيْبَةٌ لَعْنٌ عَلَيْهِ يَا قَالُوا اجْبُ۔ موصوف کا حذف: جیسے عِنْدَهُمْ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَعْنٌ حُورٌ قَاصِرَاتٌ اور إِنَّ أَعْمَلَ سَابِغَاتٍ لَعْنٌ دُرُوعًا سَابِغَاتٍ اور أَيْهَا الْمُؤْمِنُونَ۔ لَعْنٌ الْقَوْمُ الْمُؤْمِنُونَ۔

صفت کا حذف: جیسے يَأْخُذُ كُلُّ سَفِيْنَةٍ لَعْنٌ صَالِحَةٍ اس دلیل سے کہ اسی طرح پڑھا گیا ہے اور اس لئے کہ اس کا معیوب کر دینا سفینہ ہونے سے اس کو خارج نہیں کرتا اور اَلْآنَ جِئْتُ بِالْحَقِّ لَعْنٌ الْوَاضِحِ ورنہ وہ لوگ اس کے مفہوم کا انکار کرتے اور فَلَا نَقِيْمٌ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَزُنَّا لَعْنٌ نَافَا۔

معطوف علیہ کا حذف: جیسے إِنَّ اضْرِبْ بَعْصَاكَ الْبَحْرَ۔ فَانْفَلَقَ لَعْنٌ فَضْرَبَ فَانْفَلَقَ اور جہاں واو عطف کا لام تلیل پر داخل ہو تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ اس کا معلل محذوف ہو اور دوسرے یہ کہ عطف کی صحت کے لئے کسی دوسری مضمحل علت پر معطوف ہو جیسے قَوْلُهُ تَعَالَى وَلِيَسْلَى الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلََاءٌ حَسَنًا اس کے معنی بر تقدیر اول یہ ہیں کہ مؤمنین پر احسان کرنے کے لئے ایسا کیا اور بر تقدیر ثانی یہ مطلب ہوگا کہ ایسا اس لئے کیا تا کہ کافروں کو عذاب دے اور مؤمنین کی آزمائش کرے۔

حذف معطوف کا مع عطف کے جیسے لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ جہاں پر وَمِنْ أَنْفَقَ بَعْدَهُ محذوف ہے اور جیسے بِيَدِكَ الْخَيْرُ یہاں پر وَالشَّرُّ محذوف ہے۔ سب بدل منہ کا حذف جیسے وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ اس کی تقدیر لِمَا تَصِفُهُ ہے اور الْكَذِبُ بدل ہے ہا۔

فاعل کا حذف: اور یہ نہیں جائز ہے مگر مصدر میں جیسے لَا يَسْأَلُ الْإِنْسَانُ مِنْ دُعَاءِ الْخَيْرِ اس کی تقدیر دُعَائِهِ الْخَيْرِ ہے۔ اور کسائی نے مطلقاً فاعل کا حذف کرنا جائز کیا ہے۔ جیسے إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِي مِّنَ الرُّوحِ محذوف ہے اور حتی توارت بالحبجاب میں الشَّمْسُ محذوف ہے۔

مفعول کا حذف: سابق میں بیان ہو چکا کہ مشیت اور ارادہ کا مفعول بکثرت محذوف ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ دیگر مقاموں پر بھی مفعول کو حذف کر دیتے ہیں۔ جیسے إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعَجَلَ مِنَ الْهَامِ محذوف ہے اور كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ میں عَاقِبَةُ أَمْرِكُمْ محذوف ہے۔ حال بکثرت محذوف ہوتا ہے جبکہ قول ہو جیسے وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ میں قَائِلِينَ محذوف ہے۔

مناد کا حذف: جیسے اِلَّا يَاسْجُدُوا میں ہولاء محذوف ہے اور يَا لَيْتَ میں قوم محذوف ہے۔

عائد کا حذف: اور یہ چار مقاموں پر ہوتا ہے ایک صلہ جیسے اَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا یعنی بَعَثَ دوسری صفت جیسے وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ میں فِيهِ محذوف ہے تیسری خبر جیسے وَكَلَّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَى یعنی وَعَدَهُ چوتھے مال۔ نَعَمْ کے مخصوص بالمدح کا خوف جیسے اِنَّا وَجَدْنَا صَابِرًا نَعْبُدُ الْعَبْدَ میں اِيوب محذوف ہے اور فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ میں نحن محذوف ہے اور وَلِنَعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ میں الْجَنَّةُ محذوف ہے۔

موصول کا حذف: جیسے اِهْنَا بِالَّذِي اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ یعنی وَالَّذِي اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ کیونکہ جو کچھ ہماری طرف نازل ہوا ہے وہ اُس کا غیر ہے جو اگلوں کی طرف نازل ہوا تھا۔ اور اسی لئے قولہ تعالیٰ "قُولُوا اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَمَا اُنْزِلَ اِلَى اِبْرٰهِيْمَ" میں ہا کو اعادہ کیا گیا۔

فعل کا حذف شائع ہے جبکہ مفسر ہو جیسے وَاِنْ اَخَذَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتِجَارَكَ اور اِذَا السَّمَاءُ اُنْشَقَّتْ اور قُلْ لَوْ اَنْتُمْ تَمْلِكُوْنَ اور استفہام کے جواب میں فعل بکثرت محذوف ہوتا ہے جیسے وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ مَاذَا اُنْزِلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا میں اُنْزِلَ محذوف ہے اور قول کا حذف بکثرت ہوتا ہے جیسے وَاِذَا يَرْفَعُ اِبْرٰهِيْمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيْلَ رَبَّنَا یعنی يَقُولُونَ رَبَّنَا اس کے علاوہ دوسرے مقاموں پر بھی فعل محذوف ہوتا ہے۔ جیسے اِنْتَهُوْا خَيْرًا لَّكُمْ میں وَاَتَوْا محذوف ہے جیسے وَالَّذِيْنَ تَبَوُّوا الدَّارَ وَالْاِيْمَانَ یعنی وَالْفُقُوْا الْاِيْمَانَ يَا اَعْتَقِدُوْا اور جیسے اَسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ یعنی وَلِيْكُنْ زَوْجُكَ اور وَاَمْرُتْهُ حَمَّالَةَ الْخَطْبِ میں اِذم محذوف ہے اور وَالْمُقِمِيْنَ الصَّلٰوةَ میں اَمْدَحُ محذوف ہے اور وَلٰكِنْ رَّسُوْلُ اللّٰهِ میں كَان محذوف ہے اور وَاِنْ كَلَّا لما میں يُوْفُوْا اَعْمَالَهُمْ محذوف ہے۔

(حرف کے محذوف ہونے کی مثالیں)

ابن جی نے الحسب میں لکھا ہے کہ خبر دی مجھ کو ابو علی نے کہا کہ ابو بکر نے حرف کا حذف قیاس کے موافق تو نہیں ہے کیونکہ حرف اختصار کے لئے کلام میں آتا ہے۔ پس حرف کا حذف کرنا مختصر کا اختصار ہے اور مختصر کو اختصار کرنا گویا اُس کو مٹا دینا ہے۔ ہمزہ استفہام کا حذف جیسے ابن جیہ کی قراءت سواء عَلَيْهِمْ اَنْذَرْتَهُمْ بغیر ہمزہ کے اور جیسے هَذَا رَبِّيْ تینوں مقاموں پر استفہام محذوف ہے۔ اور جیسے تِلْكَ نِعْمَةٌ تَمْنٰهَا یعنی اُوْتِلْكَ۔

موصول حرفی کا حذف: ابن مالک نے کہا یہ جائز نہیں ہے مگر اُن میں جیسے وَمَنْ اٰتٰهُ يُّرِيْكُمُ الْبُرْقَ۔

اجار کا حذف: اور یہ اُن اور اُن میں شائع ہے۔ جیسے يَمْنُوْنَ عَلَيْكَ اَنْ اَسْلَمُوا اور بَلِ اللّٰهُ يَمْنُ عَلَيْكُمْ اَنْ

ہدکم اور اطمع ان یغفر لی اور الیندکم انکم یعنی یانکم اور دوسرے مقاموں پر بھی محذوف ہوتا ہے جیسے قَدَرْنَاہ مِیَازِلَ یعنی قَدَرْنَاہ اور وَیَغُونَهَا عِوَجًا یعنی لَهَا اور یَخُوفُ اَوْلِیَآہُ یعنی یُخَوِّفُکُمْ بِالْاَوْلِیَآہُ اور وَاِخْتَارَ مُوسٰی قَوْمَهُ یعنی مَنْ قَوْمُهُ اور وَلَا تَغْنٰی ہُوَ عَقْدَةُ النِّكَاحِ یعنی عَلٰی عَقْدَةِ النِّكَاحِ۔

عاطف کا حذف: فارسی نے اس کی مثال دی ہے وَلَا عَلٰی الَّذِیْنَ اِذَا مَا اتَّوَكَّلْتَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا اَجِدُ مَا اَحْمِلُکُمْ عَلَیْہِ تَوَلَّوْا یعنی وَقُلْتُ اور جیسے وَجُوہُ یَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ یعنی وَوَجُوہُ عَطْفِ کر کے وَجُوہُ یَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ پر۔

نائب جواب کا حذف: اخفش نے اس کی مثال دی ہے اِنْ تَرَکَ خَیْرَ الْوَصِیَّةِ لِلْوَالِدَیْنِ۔
حرف ندا کا حذف: اور یہ بکثرت ہوتا ہے۔ جیسے هَا اَنْتُمْ۔ اَوْلَآءِ۔ یُوسُفُ اَعْرِضْ۔ قَالَ رَبِّ اِنِّیْ وَهْنَ الْعَظْمِ مِیْنٰی۔ فَاَطِیْرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ۔

کرمانی کی العجائب میں ہے کہ چونکہ ندا میں ایک طرح کا امر ہے اس لئے قرآن شریف میں تزیہ اور تعظیم کے لئے اب سے حرف ندا بکثرت محذوف ہے۔

قد کا حذف: اور یہ ماضی سے جبکہ حال ہو بکثرت ہوتا ہے۔ جیسے اَوْجَاءَ کُمْ حَصْرَتُ صُدُورِهِمْ اور اَنْوَمِنْ لَکَ وَاتَّبَعَكَ الْاَرْضُ ذَلُوْنَ۔

لانا فیہ کا حذف اور یہ قسم کے جواب میں شائع ہے۔ جبکہ منفی مضارع ہو جیسے تَاللّٰہِ تَفْتُوْا اور اس کے علاوہ اور مقاموں میں بھی لانا فیہ محذوف ہوتا ہے۔ جیسے وَعَلٰی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَہُ فِدَیۃٌ یعنی لَا یُطِیْقُوْنَہُ اور وَالْقٰی فِی الْاَرْضِ رَوَاسِیُّ اَنْ تَمِیْذَہُمْ یعنی لَیْسَ لَا تَمِیْذَہُمْ۔

لام توطیہ کا حذف: جیسے وَاِنْ لَّمْ یَنْتَهِوْا عَمَّا یَقُوْلُوْنَ لَیَمْسَنَّ اُورُوْا اَنْ اَطَعْتُمُوْہُمْ اِنَّکُمْ لَمَشْرِکُوْنَ۔
لام امر کا حذف: جیسے قُلْ لِّعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یَقِیْمُوْا یعنی لَیَقِیْمُوْا۔

لام لَقَدْ کا حذف: اور یہ کلام طویل میں حسن ہوتا ہے۔ جیسے قَدْ اَفْلَحَ مَنْ ذَکَاہَاوْنَ تَاکِیْدًا حذف جیسے اَلَمْ نَشْرَحْ نَصَبِ کی قراءت پر۔

نون جمع کا حذف: جیسے قراءت وَمَا هُمْ بِضَارِیْ بِہِ مِنْ اَحَدٍ۔
تنوین کا حذف: جیسے قراءت۔ قُلْ هُوَ اللّٰہُ۔ اَحَدُ اللّٰہِ الصَّمَدُ اور وَاللَّیْلِ سَابِقُ النَّہَارِ نَصَبِ کی قراءت پر۔

اعراب اور بنا کی حرکت کا حذف: جیسے فَتَوَبُّوْا اِلَیَّ بِاَوْنِکُمْ اور وَاَمْرُکُمْ اور بَعُولَتِهِنَّ اَحَقُّ تِنِیْوْنَ آتِیْوْنَ میں سکون کی قراءت اور اسی طرح اَوْ یَغْفُوْا الَّذِیْ بَیْہِ عَقْدُ النِّكَاحِ اور فَاَوَارِیْ سُوْءًا اِخِیْ اور مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبَا۔

(ایک کلمہ سے زیادہ محذوف ہونے کی مثالیں)

دو مضامین کا حذف جیسے فَالْہَا مِنْ تَقْوٰی الْقُلُوْبِ یعنی فَاِنَّ تَعْظِیْمَهَا مِنْ اَفْعَالِ ذَوٰی تَقْوٰی الْقُلُوْبِ اور قَبَضَتْ مِنْ اَثْرِ الرَّسُوْلِ یعنی مِنْ اَثْرِ مَا فَرَسَ الرَّسُوْلُ اور تَدُوْرُ اَعْیُنِہُمْ کَالَّذِیْ یَغْشٰی عَلَیْہِ مِنَ الْمَوْتِ یعنی کہ وِرَانِ عَیْنِ

الَّذِي أَوْرَوْتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ یعنی بدل شکر رِزْقَكُمْ

تین متضادات کا حذف: جیسے فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ یعنی وَكَانَ مِقْدَارُ مَسَافَةِ قُرْبَهُ مَثَلُ قَابِ پس اس میں کَانَ کے اسم سے تینوں لفظ اور اُس کی خبر سے ایک لفظ محذوف ہے۔

باب ظن کے دونوں مفعولوں کا حذف: جیسے أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ یعنی تَزْعُمُونَ شُرَكَائِيَ جَاءَ مَجْرُورُ كَا حَذَفَ جیسے خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا بِسَيِّئٍ محذوف ہے اور آخِرینا میں بِصَالِحٍ محذوف ہے۔ عاطف سے معطوف کا حذف اس کی مثال گزر چکی۔

حرف شرط اور اُس کے فعل کا حذف اور یہ طلب کے بعد شائع ہے۔ جیسے فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ إِنَّ تَعْتَمِدُونِي محذوف ہے اور قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ یعنی إِنْ قُلْتُ لَهُمْ يَقِيمُوا اور زُخْرَى نے فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ کو اسی قسم سے ٹھہرایا ہے۔ یعنی إِنْ اتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ اور ابوحیان نے فَلَمْ تَقْتُلُوا أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ کو اسی قسم میں داخل کیا ہے۔ یعنی إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ فَلَمْ تَقْتُلُوا

شرط کے جواب کا حذف: جیسے فَإِنْ اسْتَعْطَتْ أَنْ تَبْغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ میں فاعِل محذوف ہے اور وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ میں مابعد کی دلیل سے اِعْرِضُوا محذوف ہے اور إِنْ دُكِرْتُمْ فِي تَطْيِيرْتُمْ محذوف ہے اور وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَذْدًا میں لِنَفْسٍ محذوف ہے اور وَلَوْ تَرَى إِذَا الْمُبْجِرُونَ نَاكِسُوا رُءُوسَهُمْ میں لَرَأَيْتُمْ امر نظیاً محذوف ہے اور وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَإِنَّ اللَّهَ زَوْفٌ رَحِيمٌ میں لَعَذَابُكُمْ محذوف ہے اور وَلَوْ لَا إِنْ رَبَطْنَا عَلَى قُلُبِهَا مِنْ لَبَدَتْ بِهِ محذوف ہے۔ اور وَلَوْ لَا رِجَالٌ مُؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُؤْمِنَاتٌ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ إِنْ تَطَوَّعْتُمْ فِي سُلْطَانِكُمْ عَلَى أَهْلِ مَكَّةَ محذوف ہے۔

جواب قسم کا حذف: جیسے وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا الْآيَاتِ میں الْبُتْعُنَ محذوف ہے اور وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ میں إِنَّهُ لِمُعْجِزٌ محذوف ہے اور وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ میں مَا إِلَّا امر کما زعموا محذوف ہے۔

حذف اس جملہ کا جو مذکور کا سبب ہے۔ جیسے لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَيُطْلِيَ الْبَاطِلَ میں فاعِل محذوف ہے۔ متعدد جملوں کا حذف جیسے فَأَرْسَلْنَا يُوسُفَ أَيْهَا الصِّدِّيقِ اس کی تقدیر ہے۔ فَأَرْسَلْنَا إِلَى يُوسُفَ لَأَسْتَعْبِرَهُ الرَّوْيَا يَا تَفَعَّلُوا نَاتَاهُ فَقَالَ لَهُ يَا يُوسُفَ

خاتمہ: کبھی محذوف کے قائم مقام کوئی شے نہیں ہوتی ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور کبھی محذوف کے قائم مقام ایسی شے ہوتی ہے جو محذوف پر دلالت کرتی ہے جیسے فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أَرْسَلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ اس میں شرط کا جواب ابلاغ نہیں ہو سکتا کیونکہ ابلاغ تولی پر مقدم ہے۔ پس تقدیر آیت کی یہ ہے فَإِنْ تَوَلَّوْا فَلَا لَوْمَ عَلَيَّ يَا فَلَا عَذْرَ لَكُمْ لَا تَنْيُ أَبْلَغْتُكُمْ اور ایسے ہی وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ یعنی فَلَا تَحْزَنْ وَاصْبِرْ اور وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ یعنی يُصِيبُهُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَهُمْ

جس طور پر ایجاز کی تقسیم ایجاز قصر اور ایجاز حذف کی دو قسموں میں ہوئی ہے۔ اسی طرح اظناب کی تقسیم بھی بسط اور زیادة کی دو قسموں میں ہوتی ہے۔

بسط کثرت جملوں کے ساتھ اظناب کرنے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ....." سورۃ البقرہ میں۔ اس میں پروردگار جل شانہ نے بہت بلیغ اظناب فرمایا ہے۔ کیونکہ اس جگہ روئے سخن ثقلین کے ساتھ ہے اور ہر ایک زمانہ اور وقت کے عالم و جاہل موافق اور منافق لوگ اس کے مخاطب ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ" میں خدا تعالیٰ کا ویوئے منون بہ فرمانا اور اظناب کرنا اس بنا پر ہے کہ حاملان عرش کا ایمان لانا ایک معلوم امر ہے۔ اور اس اظناب کی خوبی یہ ہے کہ ایمان کا شرف اُس پر رغبت دلانے کے لئے ظاہر کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَيُلَىٰ لِلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ" حالانکہ مشرک لوگوں میں کوئی زکوٰۃ دینے والا شخص نہیں ہوتا۔ اس باریکی پر مشتمل ہے کہ مومنین کو ادائے زکوٰۃ پر برا بیچتے کرتا اور ادائے زکوٰۃ سے باز رہنے والے کے وبال سے خوف دلاتا ہے۔ یوں کہ زکوٰۃ نہ ادا کرنا مشرک لوگوں کا وصف بتایا گیا ہے۔

دوم یعنی زیادة کئی طرح پر آتی ہے۔ ازاں جملہ ایک نوع زیادہ کی یہ ہے کہ ایک یا اس سے زائد حروف تاکید کسی جملہ میں داخل ہوں۔ حروف تاکید کا بیان قبل ازیں آذوات کی نوع میں ہو چکا ہے۔ اور وہ حروف یہ ہیں اَنَّ. اَنَّ. لَام ابتدائ. لَام قَسَم. ءِالا استفتاحیہ (یعنی افتتاح کلام میں آنے والا) اَمَّا. هَاءِ جو کہ تنبیہ کے لئے آتا ہے۔

کائن تاکید تشبیہ ہیں۔ لیکن تاکید استدراک کی بابت۔ لیت تاکید تنہی کے بارہ میں۔ لَعْلُ تاکید ترجی کے لئے۔ ضمیر شان ضمیر فصل اور اِمَّا تاکید شرط کے بارہ میں۔ قَدْ. بَسْمِ. نَسُوف اور نون ثقلیہ اور نون خفیفہ تاکید فعلیہ کی بابت۔ لَا تَبْرِيْہ کا اور لَنْ اور لَمْ تاکید نفی کے بارہ میں۔ ان حروف کے ساتھ کلام کی تاکید اُس وقت میں اچھی ہوتی ہے جس وقت کہ اُس کلام سے مخاطب بنایا جانے والا شخص اُس کا منکر ہو یا اُس کے ماننے میں تردد رکھتا ہو۔ تاکید قوت اور کمزوری کی انکار کے موافق متفاوت ہوتی ہے۔ یعنی اگر انکار پر زور ہے تو تاکید پر زور ہوگی۔ اور انکار کمزور ہے تو تاکید بھی کمزور لائی جائے گی۔ جس طرح کہ اللہ پاک نے عیسیٰ کے رسولوں (جواریوں) کے ذکر میں جبکہ وہ پہلی مرتبہ جھٹلائے گئے اُن کی زبانی بیان فرمایا ہے۔ "إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ" اور یہاں اِن حرف تاکید اور جملہ کی اسمیت کے ساتھ اُن کے قول کو موکد بنایا ہے۔ اور دوسری مرتبہ اُن کی تکذیب ہوئی تو اُن کا قول "رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ" قَسَم. اِنَّ. لَام اور اسمیۃ جملہ چار باتوں کے ساتھ موکد کر کے نقل فرمایا ہے جس کی وجہ مخاطب لوگوں کا انکار میں مبالغہ ہے۔ کیونکہ اُن لوگوں نے کہا "مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ" اور کبھی کلام کی تاکید ان حروف کے ساتھ ایسی حالت میں بھی کی جاتی ہے جبکہ مخاطب اس کلام کا منکر نہ ہو۔ مگر چونکہ وہ کلام اپنے اقرار کے مقتضی پر جاری نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے اُس کو منکر کے بجائے قرار دیا جاتا ہے۔ اور گاہے باوجود اس کے کلام منکر ہوتا ہے۔ پھر بھی تاکید کو ترک کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُس کلام کے ساتھ کچھ کھلی ہوئی دلیل اس طرح کی ہوتی ہیں جن پر غور کرنے سے متکلم اپنے انکار سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ "ثُمَّ أَنْتُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيْتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ" سے دی گئی ہے کہ یہاں پر موت کو اگرچہ اُس کا انکار نہیں کیا گیا ہے۔ تاہم اُسے دو تاکیدوں کے ساتھ موکد کیا ہے

اور اس کا سبب یہ ہے مخاطب لوگوں کے خواب غفلت میں غرق ہونے کی وجہ سے انہیں ایسے شخص کے مقام میں رکھا ہے کہ موت کا منکر ہو۔ پھر اس کے ساتھ بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) کو ایک ہی تاکید سے موکد بنایا ہے۔ گو اُس کا برا مانا جانا اور انکار بہت شدید طور سے ہوتا تھا مگر اس کا سبب یہ ہے کہ اُس کی دلیلیں کھلی ہوئی ہونے کے باعث وہ اس قابل تھی کہ اُس کا انکار نہ کیا جائے۔ لہذا مخاطب لوگوں کو اُس کی واضح دلیلوں پر غور کرنے کی آمادگی دلانے کے واسطے انہیں غیر منکر لوگوں کے مرتبہ میں رکھا۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "لَا رَيْبَ فِيهِ" یہاں پر قرآن سے حرف لا کے ساتھ استغراق کے ڈھنگ پر رَيْب (شک) کی نفی کی گئی ہے۔ باوجود اس کے کہ شک کرنے والوں نے اس کے بارہ میں شک کیا تھا۔ مگر اُن روشن دلیلوں پر جو اُس ریب (شک) کو زائل بنا دیتے ہیں۔ اعتماد کرتے ہوئے شک کرنے والوں کے شک کو اسی طرح بمنزلہ عدم (نہ ہونے کے) مانا جس طرح کہ انکار کو اسی باعث سے بمنزلہ عدم انکار کے تصور کیا تھا۔

زمخشری کا قول ہے کہ "موت کی تاکید میں انسان کو اس بات پر آگاہ بنانے کے لئے مبالغہ کیا گیا کہ وہ ہر وقت اُس کو اپنا نصب العین بنائے رہے۔ اور کبھی اس بات سے غافل نہ ہو کہ اجل اُس کی تاک میں نہیں ہے کیونکہ انجام کار انسان کی موت ہے۔ پس گویا کہ موت کا جملہ ایسے معنی کی وجہ سے تین مرتبہ موکد کیا گیا۔ اس واسطے انسان دنیا میں حد درجہ کی کوشش کرتا اور سمجھتا ہے کہ جیسے وہ ہمیشہ اُسی میں رہے گا۔ اور بعث کا جملہ صرف اُن کے ساتھ موکد کیا گیا۔ جس کا سبب یہ ہے کہ وہ ایسے مقطوع یہ (یقینی) امر کی صورت میں نمایاں کیا گیا ہے جس میں کوئی نزاع ممکن ہی نہیں اور وہ کسی طرح کا انکار قبول نہیں کرتا۔ اور تاج ابن النصر کا قول ہے "خدا تعالیٰ نے موت کی تاکید ہر پہلوگوں کی تردید کے واسطے کی ہے جو کہ نوع انسان کے سقف سے لے کر خلف تک باقی اور دائم رہنے کے قائل ہیں اور بعث کی تاکید سے یہاں اس لئے مستغنی ہو گیا کہ اُس کی تاکید اور اس کے منکر کی تردید بہت سی جگہوں پر ہو چکی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ"۔

تاج ابن النصر کا کہ سوا کسی اور شخص کا بیان ہے "چونکہ عطف اشراک کا مقتضی ہوتا ہے اس واسطے کہ جملہ اول میں لام کا ذکر ہو جانا دوبارہ اُس کے لانے سے مستغنی بنا گیا۔ اور کبھی اسی لام تاکید کے ساتھ اُس طالب خبر کے لئے تاکید کلام کی جاتی ہے۔ جس کو کسی پہلے ذکر کئے ہوئے امر سے خبر کی ایک جھلک نظر آگئی ہو اور وہ اُس کا مشتاق بن گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَلَا تُخَاطَبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ" یعنی اے نوح تم مجھ سے اپنی قوم کے بارہ میں کچھ دعا نہ کرو۔ پس یہ کلام اپنے خبر کی کچھ جھلک سی دکھا رہا ہے۔ اور یہ بتاتا ہے کہ درحقیقت ان لوگوں پر عذاب ثابت ہو گیا۔ اس وجہ سے یہ ایسا مقام بن گیا جہاں مخاطب اس تردد میں مبتلا ہے کہ آیا اُن پر عذاب ہو لیا یا ابھی نہیں اور اسی تردد کو رفع کرنے کے لئے تاکید کہا گیا۔ اِنَّهُمْ مُعْرِقُونَ بے شک وہ لوگ ڈوبنے ہی والے ہیں۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ" بھی ہے۔ جبکہ خدا تعالیٰ نے آدمیوں کو تقویٰ کا حکم دیا اور اُس کے ثمرہ کا ظہور اور اُس کے ترک پر ایسے عقاب (عذاب) کا ذکر فرمایا۔ جس کا محل آخرت ہے تو اب مخاطبین کی طبیعتیں روز قیامت سننے کے لئے مشتاق ہو گئیں اور خدا تعالیٰ نے اُسے یوں تاکید کے ساتھ بیان فرمایا "إِنَّ زُلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ" تاکہ اُس پر وجوب کا تقرر ہو جائے اور پھر اسی انداز پر ہے قولہ تعالیٰ "وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي" اس میں مخاطب اس چکر اور تردد میں پڑ گیا کہ آخر متکلم اپنے نفس کو جو کہ بری اور ناپاک ہے اور اُس کی عصمت اور اُس کا بدی میں نہ مبتلا ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ کیونکر گناہ سے بری نہیں کر سکتا؟ لہذا

اُس کی تاکید اپنے قول ”إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ“ سے کر دی۔ اور کبھی کلام کی تاکید رغبت دلانے کے قصد سے کی جاتی ہے۔ جیسے ”فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ“ یہاں ایک جملہ میں چار تاکیدیں آئیں۔ جس کا مقصد بندوں کو توبہ کی طرف رغبت دلانا ہے اور جن ادوات تاکید کا یہاں ذکر ہوا ہے۔ ان کے معانی اور موقعوں کا مفصل بیان اب سے پہلے چالیسویں نوع میں ہو چکا ہے۔

فائدہ جس وقت کہ اُن اور لام تاکید کا باہم اجتماع ہوتا ہے تو یہ بات بمنزلہ اس کے ہوتی ہے کہ گویا جملہ کو تین دفعہ مکرر کیا گیا ہے۔ کیونکہ اُن سے دوبار تکرار کا فائدہ حاصل ہوا کرتا ہے اور پھر اُس پر لام بھی داخل ہو تو وہ تین مرتبہ تکرار ہو جاتی ہے۔ کسائی کا قول ہے لام خبر کی تاکید اور اُن اسم کی تاکید کے لئے بھی آتا ہے۔ مگر اس بات میں ایک طرح کا مجاز ہے۔ اس لئے کہ تاکید نسبت (حکمیہ) کی ہوا کرتی ہے نہ کہ اسم و خبر کی۔ اور اسی طرح نون تاکید ثقیلہ بمنزلہ تین بار فعل کے مکرر لاتے کے ہے اور نون تاکید خفیفہ اس کے دوبارہ مکرر بنانے کے مرتبہ میں ہے۔ اور سیبویہ کہتا ہے یَا اَيْهٰا کی مثال میں ائی میں الف اور ہا کا الحاق تاکید کے لئے ہوا ہے۔ پس گویا کہ تم نے ی حرف ندا کی دوبار تکرار کی اور اُس متنبیہ بن گیا۔ یہ سیبویہ کا کلام ہے اور زخشری نے بھی اُسی کی پیروی کی ہے۔

فائدہ قولہ تعالیٰ ”وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِثٌ لَسَوْفَ أَخْرِجُ حَيًّا“ اس کی بابت جرجانی اپنی کتاب لظم القرآن میں کہتا ہے کہ ”اس میں لام تاکید کا نہیں ہے اس واسطے کہ یہ منکر ہے اور جس بات کا انکار کر دیا گیا ہو وہ ثابت کس طرح کی جاسکتی ہے؟ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس بات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ کلام نقل کرنے کے طور پر کہا جو کہ آنحضرت سے اوقات تاکید کے ساتھ صادر ہوا تھا۔ پھر خدا تعالیٰ نے اُس کلام کی حکایت فرمائی اور اسی کلام پر آیت کا نزول ہو گیا۔

دوسری نوع کلمہ میں زائد حروف کا داخل ہونا ہے۔ ابن جنی کا بیان ہے ”عرب کے کلام میں ہر ایک زائد کیا جانے والا حرف دوبارہ جملہ کے اعادہ کرنے کا قائم مقام ہوتا ہے“۔ اور زخشری اپنی قدیم کتاب کشاف میں بیان کرتا ہے کہ مَا اور لَيْسَ کی خبر میں حرف با اسی طرح تاکید نفی کے واسطے آتا ہے۔ جس طرح لام تاکید ایجاب کا فائدہ دیتا ہے۔ کسی عالم سے حرف کے ساتھ تاکید کا فائدہ اور اُس کے معنی دریافت کئے گئے۔ اس لئے کہ حرف کا ہا قطف کر دینا معنی میں کوئی خلل نہیں پیدا کرتا تو کیوں؟ اُس عالم نے جواب دیا ”اس بات کو طبیعت دار لوگ ہی جانتے ہیں جن کو حرف کی زیادتی سے وہ معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ اُس کے گرا دینے سے باقی نہیں رہتے۔ اور ایسے شخص کی مثال وہ آدمی ہے جو طبعاً شعر کے وزن (موزونیت) کا شناخت کرنے والا ہوتا ہے۔ اور جب اُسے کسی نقص کی وجہ سے شعر میں کوئی تغیر محسوس ہوتا ہے تو وہ اُسے ناپسند کر دیتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ اس وقت میں اپنی طبیعت کو اُس حالت کے خلاف پاتا ہوں۔ جیسے کہ درستی وزن کے حال میں اس شعر کے سننے سے کیفیت حاصل ہوا کرتی ہے“ اور اسی طرح ان حروف کے نقصان سے مطبوع کا دل پراگندہ ہو جاتا اور ان کی زیادتی سے اُس کی طبیعت ایک ایسے معنی کو پاتی ہے جو کہ اُس کی حالت نقصان کے معنی سے خلاف ہوتے ہیں۔

حرف اور افعال کے بارہ میں زیادتی کا باب بہت قلیل ہے اور اسماء کی زیادتی کا باب اور بھی کمتر ہے۔ حروف میں سے اِنْ، اَنْ، اِذَا، اِذَا، اِلٰی، اَمْ، بَا، فَا، فِی، کَاف، لَام، لَا، مَا، مِنْ اور وَاو اتنے حروف زائد لائے جاتے ہیں۔ اور ان

کابیان ادوات کی نوع میں بتفصیل گزر چکا ہے۔ افعال میں سے کسان اور اَصْبَحَ صرف یہ دو فعل زائد ہونے والے پائے گئے ہیں۔ کسان زائدہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا" اور اَصْبَحَ کے زائد آنے کی مثال دی گئی ہے۔ فَاصْبَحُوا خَاسِرِينَ:

زمانی کابیان ہے کہ "معمول اور عادت کی بات یہ ہے کہ جس شخص کو کوئی ایسا مرض ہوتا ہے جو کہ رات کے وقت زائد ہو جاتا ہے۔ وہ شخص صبح کے وقت اُس علت سے نجات پانے کی امید رکھا کرتا ہے۔ اسی واسطے یہاں اَصْبَحَ کو استعمال کیا گیا کیونکہ اس طرح اُن لوگوں کو خُسْرَان (گھانا) اُسی وقت میں حاصل ہوا۔ جس وقت میں انہیں اس آفت سے نجات پانے کی توقع تھی لہذا اس جگہ بھی اَصْبَحَ زائدہ نہیں ہے۔" اور السَّمَاء کی بابت اکثر علمائے نحو نے صاف طور سے کہا ہے کہ وہ زائد نہیں لائے جاتے۔ مگر مفسرین کے کلام میں چند جگہوں میں اسماء پر بھی زائد ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ "فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ" میں مثل کا لفظ جو اسم ہے زائد بتایا گیا ہے۔ اور اس کے معنی محض بِمَا آمَنْتُمْ بہ قرار دیے گئے ہیں۔

تیسری نوع تاکید ضاعی ہے اور اس کی چار قسمیں ہیں:

(۱) توکید معنوی اور یہ تاکید لفظ کُلُّ اَجْمَعُ۔ کلاً اور کَلَّتَا کے ساتھ ہوتی ہے۔ جیسے فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُونَ اس تاکید کا فائدہ تَوْهُمُ مجاز کا رفع کرنا اور عدم شمول ہے۔ اور فراء نے یہ کہا ہے کہ کُلُّهُمْ کے لفظ نے اس بات کا فائدہ دیا ہے جو کہ اوپر مذکور ہوئی اور اَجْمَعُونَ کے لفظ نے یہ فائدہ دیا ہے کہ فرشتوں نے متفرق طور پر سجدہ نہیں کیا تھا بلکہ سب نے اکٹھا سجدہ کیا۔

(۲) تاکید لفظی یہ پہلے لفظ کے تکرار کا نام ہے۔ اس طرح کہ یا اُسی لفظ کو مکرر لایا جاتا ہے اور یا اُس کے مرادف لفظ کے ساتھ تکرار کی جاتی ہے۔ تکریر بالمرادف کی مثالیں ہیں۔ ضَيْقًا حَرَجًا كَسْرَةً کے ساتھ اور غَرَابِيبُ بُؤْدًا اور صَفَارٌ نے اس اعتبار پر کہ قولہ تعالیٰ "مَا اِنْ مَكْنَاهُمْ فِيهِ" میں مَا اور اِنْ دونوں نفی ہی کے واسطے آئے ہیں۔ اس کو بھی ایسی ہی تاکید لفظی کی قسم سے گردانا ہے۔ اور صفار کے سوا کسی اور شخص نے قولہ تعالیٰ "قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وَرَاءَ کا لفظ یہاں پر ظرف نہیں ہے۔ اس واسطے کہ ارْجِعُوا کا لفظ خود ہی اُس کی خبر دیتا ہے بلکہ وہ ارْجِعُوا کے معنی میں اسم فعل ہے۔ اور گویا یہاں پر خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ارْجِعُوا ارْجِعُوا اور تکرار لفظی کے ساتھ تاکید لفظی اسم۔ فعل اور حرف اور جملہ سمجھوں میں آتی ہے۔ اسم میں ایسی تاکید لفظی کی مثال ہے۔ قَوَارِيرُ قَوَارِيرُ اور دَكَاةً دَكَاةً اور فعل کی مثال ہے فَمَهَلِ الْكَافِرِينَ اَمَهْلُهُمْ اسم فعل کی مثال ہے۔ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ اور حرف کی مثال ہے۔ فِى الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا اور اَبْعَدُكُمْ اَنْكُمْ اِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا اَنْكُمْ اور تاکید جملہ کی مثال ہے۔ اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا مگر جملہ کی تاکید میں بہتر یہ ہے کہ دوسرا جملہ تُم کے ساتھ مقترن ہو جیسے وَمَا اَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ تُم مَا اَذْرَاكَ مَا يَوْمَ الدِّينِ اور كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ تُم كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ اور جملہ اسی نوع کے ضمیر متصل کی تاکید ضمیر متصل کے ساتھ ہے مثلاً اَسْكُنْ اَنْتَ وَرَوْجُكَ الْجَنَّةَ اِذْهَبْ اَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا اور وَاَمَّا اَنْ نَّكُونَ نَحْنُ الْمُلْكَيْنِ اور اسی نوع سے ہے ضمیر متصل کی تاکید اُسی کی مثل کے ساتھ جیسے وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ

کافرون

(۳) تعلیم کی تاکید ہے۔ اسی کے مصدر کے ساتھ اور ایسی تاکید فعل کے دوبارہ کر لانے کے عوض میں آتی ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ فعل میں تو ہم مجاز کا رفع کیا جائے۔ اور یہ بات سابق کی تاکید کے خلاف ہے اس واسطے کہ وہ تاکید مسند الیہ میں مجاز کا تو ہم رفع کرنے کے واسطے آتی ہے۔ ابن عصفور وغیرہ نے ان دونوں تاکیدوں کے مابین یونہی فرق دکھایا ہے۔ اور اسی کے ذریعہ سے کسی اہل سنت عالم نے بعض معتزلہ کے اُس دعویٰ کو رد کر دیا ہے جو کہ اُس نے قولہ تعالیٰ ”وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا“ (کلام کرانے) کی حقیقتاً نفی ہونے کی نسبت کیا تھا۔ اور اس دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ تاکید مجازی فی الفعل کو رفع کر دیتی ہے۔ اور ایسی تاکید کی مثالیں ہیں ”وَيَسْلِمُوا تَسْلِيمًا“، ”ثُمُودُ السَّمَاءُ مَوْرًا“، ”وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سِيرًا“ اور ”جَزَاءُكُمْ جَزَاءٌ مَوْفُورًا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونُ“ اس تاکید کی مثال نہیں بلکہ اس میں ”الظُّنُونُ“ کا لفظ ”ظُنُّ“ کی جمع ہے۔ کیونکہ ظن کی مختلف نوعیں ہوتی ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ”إِلَّا إِنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا“ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایسی تاکید کی قسم سے ہو اور شے کا لفظ اس میں امر اور شان کے معنی میں آیا ہو۔ اور اس نوع میں اصل یہ ہے کہ منوعات کی نعت وصف مراد کے ساتھ کی جائے مثلاً ”أَذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا“ اور ”وَنَسْرَحُوهُنَّ سِرَاحًا جَمِيلًا“ اور کبھی موصوف کا وصف اسی موصوف ہی کی طرف مضاف بھی کر دیا جاتا ہے۔ جس کی مثال ہے ”اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ پھر کبھی مؤکد کی تاکید کسی دوسرے فعل کے مصدر یا کسی اسم عین کے ساتھ بطور نائب مصدر ہونے کے کی جاتی ہے۔ جیسے ”وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا“ کہ اُس کا مصدر ”تَبَتَّلْ“ تھا اور ”تَبْتِيلٌ“ بتل الفعل کا مصدر ہے۔ ”انْتَبَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا“ یعنی انباتا اس واسطے کہ نبات اسم عین ہے۔

(۴) حال مؤکدہ یعنی وہ حال جس کی تاکید کی گئی ہو۔ مثلاً ”يَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا“ ”وَلَا تَعْنُو فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ“ ”وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا“ ”ثُمَّ تَوَلَّيْتُمُ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ“ اور ”وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ غَيْرَ بَعِيدٍ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَلَىٰ مُدْبِرًا“ اسباب سے نہیں ہے اس لئے کہ منہ پھیرنا کبھی پیٹھ پھیرنے کے معنی میں نہیں آتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“ اور نہ ”فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا“ اس قسم کی تاکید ہے اس واسطے کہ تبسم کبھی ضحک نہیں ہوا کرتا۔ ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا“ بھی اس قبیل سے نہیں ہے جس کی وجہ دونوں معنوں کا اختلاف ہے اس لئے کہ ایک شے کافی نفس حق ہونا اور بات ہے اور اس کا اپنے ماقبل کا مصدر ہونا امر دیگر ہے۔

چوتھی نوع تکریر ہے۔ یہ تاکید سے ابلغ ہونے کے سوا فصاحت کی خوبیوں میں سے ایک خوبی ہے اور اگرچہ کسی غلطی کرنے والے نے اس بارہ میں اختلاف کیا ہے تاہم وہ اختلاف معتبر نہیں۔ تکریر کے بہت سے فائدے ہیں۔

از انجملہ ایک فائدہ تقریر (مقرر کر دینا) ہے۔ کیونکہ مشہور مقولہ ہے ”الْكَلَامُ إِذَا تَكَرَّرَ تَقَرَّرَ“ یعنی جس وقت کسی بات کو دوبارہ کہا گیا تو وہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے اور خود پروردگار عالم نے بندوں کو وہ سبب بتا دیا ہے۔ جس کے لئے قرآن میں قصہ جات اور انذار (ڈرانے والی باتوں) کی تکرار آئی ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے ”وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا“

دوسرا فائدہ تاکید۔

تیسرا فائدہ اس چیز پر تنبیہ کی زیادتی ہے جو کہ تہمت کی نفی کرتی ہے تاکہ کلام کا مقبول ہونا مکمل ہو جائے۔ اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”وَقَالَ الَّذِي آمَنَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُونِ أَهْدِيكُمْ سَبِيلَ الرَّشَادِ يَا قَوْمِ إِنَّمَا هِيَ دُنْيَا مَتَاعٌ“ دیکھو اس میں اسی تنبیہ کے فائدہ کے لئے ندا کی تکرار آئی ہے۔

چوتھا نفع یہ ہے کہ جس وقت بات بڑھ جاتی ہے اور یہ خوف پیدا ہوتا ہے کہ کلام کا آغاز بھول جائے گا اس وقت دوبارہ اس کا اعادہ کر دیتے ہیں اور اس اعادہ سے اس کا تطبیق اور اس کے عہد کی تجدید مراد ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ إِنَّ رَبَّكَ لِلَّذِينَ هَاجَرُوا مِنْ بَعْدِ مَا فُتِنُوا أَنْ جَاهَلُوا وَسَبَرُوا إِنَّ رَبَّكَ مِنْ بَعْدِهَا“ ”وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ“ ”فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ“ ”لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا آتَوْا يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ“ اور ”إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كُتُبًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ رَأَيْتُهُمْ“

پانچواں فائدہ تعظیم اور تہویل ہے جیسے ”الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ“ ”الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ“ اور ”أَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ“ لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ ”یہ نوع اپنے قبل والے نوع کی ایک قسم ہے۔ کیونکہ اس نوع میں تکرار لفظ کے ساتھ تاکید پائی جاتی ہے لہذا اب اس کو ایک جدا گانہ اور مستقل نوع شمار کرنا اچھا نہیں ہو سکتا۔ اور میں اس کا جواب یہ دیتا ہوں کہ وہ تاکید بہ تکرار لفظ اپنے جامع اور فاری اوصاف جدا گانہ رکھتی ہے۔ اس پر زیادتی ہونا اور اس میں کمی کیا جانا ممکن ہے۔ اس لئے وہ بجائے خود ایک اصل ہے۔ کیونکہ وہ کبھی تکرار کے لحاظ سے تاکید ہوتی ہے اور گاہے نہیں بھی ہوتی اور ان دونوں کی مثالیں پہلے بیان ہو چکی ہیں۔ اور کسی وقت صناعت (قاعدہ فن) کے اعتبار سے تکرار لفظ تاکید نہیں ہوتی اگرچہ معنی وہ تاکید کا فائدہ بھی دے۔ اور اس کی مثال وہ مثال ہے جس میں مکرر آنے والے دونوں لفظوں کے مابین جدائی واقع ہو گئی ہو اس واسطے کہ تاکید اور اس کے موکد کے مابین فصل نہیں کیا جاتا ہے۔ جیسے ”اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَلَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ“ اور ”إِصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ“ کہ یہ آیتیں تکرار کے باب سے ہیں نہ کہ صناعی تاکید لفظی کے باب سے۔ اور اسی باب سے وہ بیشتر بیان کی گئی آیتیں بھی ہیں جن میں طول کلام کی وجہ سے تکرار کلمات ہوئی ہے اور وہ آیتیں بھی جن میں تعلقات کلمات کو تعدد حاصل ہے۔ یوں کہ دوسرا مکرر لفظ جس کلمہ کے ساتھ تعلق رکھتا ہے وہ اور ہے اور مکرر اول کا متعلق کچھ اور ہی ہے۔ اور اس قسم کا نام تردید رکھا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ“ اس میں چار مرتبہ تردید واقع ہوئی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ ”فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ“ بھی اسی قبیل سے قرار دیا گیا ہے۔ کیونکہ گو اس کی تکرار اکتیس مرتبہ آئی ہے تاہم ہر ایک آیت اپنے مابقی کے ساتھ تعلق رکھتی ہے۔ اور اسی واسطے اس کی تعداد تین سے زائد ہوئی ورنہ کہیں ان تمام مکرر آیتوں کا تعلق ایک ہی شے کے ساتھ ہوتا تو ان کی تکرار کبھی تین سے زائد مرتبہ نہ آتی۔ اس واسطے کہ تاکید اس تعداد سے آگے نہیں بڑھا کرتی ہے۔ اس بات کو ابن عبدالسلام وغیرہ نے کہا ہے۔ اور اس کے علاوہ اگرچہ اس میں سے

بعض آیتیں نعمت بھی نہیں ہیں تاہم تحذیر (ڈرانے) کے لئے نعمت (خفگی اور عذاب) کی یاد دہانی بھی ایک نعمت ہی ہے۔ کسی سے سوال کیا گیا تھا کہ قولہ تعالیٰ "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ" میں کون سی نعمت (کا ذکر) ہے؟ "تو اس کے کئی جواب دیئے گئے ہیں اور ان میں سب سے اچھا جواب یہ ہے "خدا تعالیٰ کے اس فرمان میں یہ نعمت کیا کم ہے کہ انسان کو دارالہموم (دنیا) سے دارالسرور (آخرت) کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور مومن اور نیکوکار کو قاجر کے ہاتھوں سے نجات دلا دی جاتی ہے۔" اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "وَيَلَّيْلُ يَوْمًا يُؤْمِدُ لِلْمُكَذِّبِينَ" سورة المرسلات میں اس واسطے بار بار آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے مختلف قصوں کو بیان فرمایا اور ہر ایک قصہ کے بعد یہ قول وارد کیا ہے۔ گویا کہ اُس نے یہ فرمایا کہ اس قصہ کو جھٹلانے والے کی اُس دن سخت خرابی ہے۔ پھر ایسے ہی سورة الشعراء میں قولہ تعالیٰ "اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيَةً وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِيْنَ وَاِنَّ رَبَّكَ لَهٗوَ الْعَزِيْزُ الرَّحِيْمُ" آٹھ مرتبہ مکرر کیا گیا ہے۔ اور ہر مرتبہ ایک نئے قصہ کے بعد آیا ہے۔ لہذا ہر ایک ایسی آیت میں لفظ "بِذٰلِكَ" کے ساتھ اُس نبی کے قصہ کی جانب اشارہ ہوا ہے جو کہ پہلے مذکور ہوا ہے۔ اور اُس قصہ میں جس قدر خدا کی قدرت کی نشانیاں اور عبرت دلانے والی باتیں ہیں اُن کی طرف بھی اس نے اشارہ کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا كَانَ اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِيْنَ" سے بالخصوص اُسی نبی کی قوم کی جانب اشارہ ہے اور چونکہ اُس کا مفہوم یہ تھا کہ اُس کی قوم کے بہت ہی کمتر آدمی ایمان لائے۔ لہذا خدا تعالیٰ نے اپنے دو وصف عزیز اور رحیم بیان کئے تاکہ اس سے اُس قوم کے نہ ایمان لانے والوں پر عزت (گراں ہونے) اور ایمان قبول کرنے والوں پر رحمہ (مہربان ہونے) کا اشارہ پایا جائے۔ اور ایسے ہی سورة القمر میں "وَلَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّذَكِّرٍ" کی تکرار ہوئی ہے۔

مختصری کہتا ہے "اس کی تکرار کا مدعا یہ ہے کہ لوگ اُس میں ہر ایک خبر سننے کے وقت ایک طرح کی نصیحت اور تنبیہ پائیں اور معلوم کریں کہ اُن خبروں میں سے ہر ایک خبر اعتبار کی مستحق اور اس کے ساتھ مخصوص ہے اور انہیں متنبہ ہو جانا لازم ہے تاکہ سرور اور غفلت ان پر غالب نہ آجائے۔

کتاب عروس الافراح میں بیان ہوا ہے "پس اگر تم یہ کہو کہ ہر ایک آیت سے اُسی کا ماقبل مراد ہے تو یہ بات اطناب کچھ نہیں بلکہ یہ ایسے الفاظ ہیں کہ ان میں سے ہر ایک لفظ سے وہ بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے لفظ کی مراد سے جدا گانہ ہے؟" تو میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اگر ہم لفظ کے عموم کا اعتبار کریں اور اس کے قائل بنیں تو کہیں گے کہ ہر ایک سے وہی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے سے مراد ہے۔ لیکن اس کی تکرار اس لئے ہوئی ہے کہ وہ اپنے مالکی (متصل) قصہ میں نص اور مالکی کے غیر میں ظاہر رہے۔ پھر اگر تم کہو کہ "اس امر کے ماننے سے تاکید لازم آتی ہے"۔ تو میں کہوں گا کہ "ہاں بات یہی ہے۔ اور اس پر یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ تاکید تین مرتبہ سے زائد نہیں آتی۔ کیونکہ یہ قاعدہ اُس تاکید میں جاری ہوتا ہے جو کہ تابع ہے اور یہ بات کہ ایک شے کا ذکر تین سے زائد متعدد مقاموں میں کیا جائے تو یہ ہرگز ممتنع نہیں ہے۔"

اسی کے قریب قریب وہ قول بھی ہے جس کو ابن جریر نے قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِيْنَ اٰتٰوْا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَاِيَّاكُمْ اَنْ اتَّقُوا اللّٰهَ "وَاِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيْدًا" اور قولہ تعالیٰ "وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ" وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيلًا" کی

تفسیر میں بیان کیا ہے۔ ذہ کہتا ہے ”اگر کہا جائے کہ یہاں پر یکے بعد دیگرے دو آیتوں میں برابر قولہ تعالیٰ ”وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ“ کے تکرار کی کیا وجہ ہے؟ تو ہم جواب دیں گے کہ اس کی وجہ دونوں جگہ آسمانوں اور زمین کی موجودات کی خبر دہی کے معنوں میں اختلاف ہونا ہے۔ کیونکہ دو آیتوں میں سے ایک آیت میں موجود علوی اور سفلی کے بابت جو خبر دی گئی ہے وہ اس بات کا بیان ہے کہ وہ موجودات اپنے باری تعالیٰ کی محتاج ہیں۔ اور باری تعالیٰ جل شانہ اُن سے بالکل غنی ہے۔ اور دوسری آیت میں یہ بیان ہوا ہے کہ اُن کا باری تعالیٰ اُن کی حفاظت کرتا اُن کا علم رکھتا اور اپنی تدبیر سے اُن کا نظام قائم رکھتا ہے۔ ابن جریر کہتا ہے پھر اگر کوئی یہ کہے کہ اس جواب کی درستی کیونکر معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ یہاں تو ”وَكَانَ اللّٰهُ غَنِيًّا حَمِيدًا“ اور ”وَكَفَى بِاللّٰهِ وَكِيلًا“ کہا گیا ہے اور اس میں حفظ و تدبیر کا کہیں بھی نام نہیں آیا؟ تو اس کے جواب میں کہنا چاہئے کہ ”پہلی آیت میں کوئی ایسی بات پائی نہیں جاتی جو اپنی بمعیت میں خدا تعالیٰ کو حفظ و تدبیر کے وصف سے بھی موصوف بنانے کے ساتھ ختم کئے جانے کی صلاحیت رکھتی ہو۔“

اور اللہ پاک فرماتا ہے ”وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ“

راغب کا بیان ہے۔ پہلا لفظ کتاب اُس نوشتہ پر دلالت کرتا ہے جسے اُن لوگوں نے اپنے ہاتھوں لکھا تھا اور جس کا ذکر قولہ تعالیٰ ”فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ“ میں آیا ہے۔ اور دوسری کتاب کے لفظ سے توراۃ مراد ہے۔ لفظ سوم سے کتب الہی کی تمام ترجمیں مراد ہے۔ یعنی کتب اللہ اور اس کے کلام کی ہر ایک شے۔

جس کلام کو تکرار کی قسم سے خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ اس باب سے نہیں ہوتا اُس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ“ تا آخر سورۃ۔ اس میں لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ سے مراد ہے کہ تم آئندہ زمانہ میں جن کی عبادت کرو گے ”وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ“ یعنی بحالت موجودہ۔ ”مَا أَعْبُدُ“ آئندہ زمانہ میں ”وَلَا أَنَا عَابِدُ“ یعنی فی الحال ”مَا عْبُدْتُمْ“ زمانہ ماضی میں ”وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ“ زمانہ آئندہ میں ”مَا أَعْبُدُ“ یعنی موجودہ زمانہ میں۔ غرض کہ اس کا حاصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماضی حال اور استقبال تینوں زمانوں میں اس سورۃ کے ذریعہ سے کفار کے معبودوں کی عبادت کا انکار مقصود رکھا ہے۔

اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُواهُ كَمَا هَدٰكُمْ“ جس کے بعد خداوند کریم فرماتا ہے ”فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَاءَكُمْ“ اور بعد ازیں پھر ارشاد کرتا ہے ”وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِیْ اَیَّامٍ مَّعْدُوٰذَاتٍ“ ان سب آیتوں میں جتنی مرتبہ ذکر اللہ کی تاکید وارد ہوئی ہے۔ اُن میں ہر ایک ذکر سے ایک ایسی بات مراد لی گئی ہے جو کہ دوسرے ذکر سے مراد نہیں لی جاتی۔

پہلے ذکر سے بمقام مزدلفہ۔ قزح میں وقوف (ٹھہرنا) کرنے کے وقت ذکر کرنا مراد ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَاذْكُرُواهُ كَمَا هَدٰكُمْ“ اُسی ذکر کے دوبارہ اور سہ بارہ بکر کر کرنے کی جانب اشارہ نکلتا ہے۔ اور اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے طواف اضافہ مراد لیا گیا ہو۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے ”فَاِذَا قَضَيْتُمْ“ ارشاد فرمایا ہے۔ اور تیسرے ذکر سے ”جَمْرَةُ الْعُقْبَةِ“ کو نکریاں مارنے کی طرف اشارہ ہے۔ پھر آخری ذکر سے تشریق کے دنوں میں

شیطانوں کو کنکریاں مارنے کا ایماء پایا جاتا ہے۔

اور اسی تکرار کے قبیل سے حرفِ اضراب کا مکرر لانا بھی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلْ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ“ اور قولہ تعالیٰ ”بَلْ إِذْرَاكَ عَلِمَهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلْ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ“ اور اسی باب سے قولہ تعالیٰ ”وَمَتَّعُوهُمْ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ“ کہ اس کے بعد فرمان ہوتا ہے ”وَالْمُطَلَّاتِ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ“ دوسری مرتبہ اس بات کی تکرار آیت دوم میں یوں کی گئی تاکہ یہ حکم ہر ایک مطلقہ عورت کے واسطے عام ہو جائے۔ کیونکہ پہلی آیت کا حکم اسی طلاق میں دی گئی عورت سے خاص تھا جس کو ادائے مہر اور مس کرنے سے قبل ہی طلاق مل گئی ہو۔ اور اس کے بارہ میں ایک قول یہ بھی آیا ہے کہ پہلی آیت وجوب کی مشعر (خبر دینے والی) نہ تھی اسی واسطے جبکہ وہ نازل ہوئی اُس وقت کسی صحابیؓ نے یہ بات کہی کہ اختیار ہے تم چاہو تو اس کے ساتھ احسان کرو اور نہ چاہو تو نہ سہی۔ لہذا دوسری آیت نازل ہوئی۔ اس روایت کا راوی ابن جریرؒ ہے۔

اور امثال (ضرب المثلون) کا مکرر لانا بھی مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَلَا النُّورُ وَلَا الظِّلُّ وَلَا الْحَرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ“ اور اسی طرح خدا تعالیٰ نے سورۃ البقرہ کے شروع میں منافق لوگوں کی مثال آگ جلانے والے شخص سے اور پھر اسی کی مثال اَضْحَابُ الصَّيْبِ (بارش میں مبتلا ہونے والے لوگوں) کے ساتھ دی ہے۔ بخشتریؒ کہتا ہے ”یہ دوسری مثال پہلی مثال کی نسبت بلیغ تر ہے کیونکہ یہ حیرت کی زیادتی، معاملہ کی سختی اور اُس کے ناگوار ہونے پر زیادہ وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہے“ وہ کہتا ہے ”اور اسی واسطے خدا تعالیٰ نے اس مثال کو موخر کیا بحالیکہ وہ لوگ ایسی حالت میں اُھوؤ (آسان اور کم درجہ کے عذاب) سے اَغْلَظ (سخت اور آفت خیز ترین عذاب) کی طرف تدریجی ترقی کرتے جاتے تھے۔ اور اسی باب سے قصص کا مکرر لانا بھی ہے مثلاً آدمؑ، موسیٰ اور نوحؑ وغیرہ انبیاء کے حالات اور قصص کا بار بار وارد ہونا۔ کسی عالم کا قول ہے کہ ”خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب کے ایک سو بیس مواضع میں موسیٰؑ کا ذکر فرمایا ہے۔“

ابن العبرلیؒ اپنی کتاب القواجم میں بیان کرتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے نوحؑ کا موسیٰؑ کا قصہ پچیس آیتوں میں اور موسیٰؑ کا قصہ نوے آیتوں میں بیات کیا ہے۔ اور بدین جماعت نے اس بارہ میں ایک مستقل کتاب ہی تالیف کر ڈالی ہے۔ جس کا نام اُس نے ”المقنن فی فوائد تکرار القصص“ رکھا ہے۔ اُس نے اس کتاب میں قصص کی تکرار کے بہت سے فائدے درج کئے ہیں۔

از انجملہ ایک یہ فائدہ لکھا ہے کہ ”ہر ایک تکرار کے موضع میں کوئی ایسی چیز قصہ میں زیادہ کر دی گئی ہے۔ جس کا ذکر قبل ان میں دوسرے مقام پر اسی قصہ میں نہیں ہوا تھا یا یہ کہ کسی نکتہ کی وجہ سے کوئی کلمہ دوسرے کلمہ سے بدل دیا گیا ہے اور یہ بات فنِ بلاغت کے جاننے والوں کی عادت میں داخل ہے۔“

دوسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک شخص قرآن کریم کا کوئی قصہ سن کر اپنے وطن اور گھر بار کی طرف واپس چلا جاتا تھا۔ تو اس کے بعد دوسرے لوگ ہجرت کر کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آتے تھے اور اُس قرآن کو سنتے تھے جو کہ اُن کے

بیشتر جانے والے لوگوں کے چلے جانے کے بعد نازل ہوا تھا۔ اس لئے اگر قصص کی تکرار قرآن میں نہ ہوتی تو یہ دقت پڑتی کہ ایک قوم کو محض منویٰ کا قصہ معلوم ہوتا۔ اور دوسری قوم محض عیسیٰ کے قصہ کے آگاہ بنتی۔ غرضیکہ اسی طرح تمام قصص کی حالت ہوتی کہ کوئی شخص کسی قصہ کو جانتا اور کسی کو کوئی قصہ معلوم ہوتا۔ لہذا خداوند کریم نے یہ ارادہ کیا کہ تمام لوگ ان قصص کے علم میں باہم شریک رہیں اور اس طرح اس قصہ کی تکرار میں ایک قوم کو فائدہ پہنچے تو دوسری قوم کو مزید تاکید حاصل ہو۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ ایک ہی کلام کو کثیر تون (طریقوں) اور اسالیب (جمع اسلوب بمعنی انداز) مختلفہ کے ساتھ ظاہر کیا جائے جس کی فصاحت مخفی نہیں ہے۔

چوتھا نفع یہ تھا کہ جس طرح احکام کی نقل سے اس کے دوائی (ترغیب دلانے والی باتیں) کی توفیر (زیادتی) ہوتی ہے اس طرح ہر قصص کے نقل سے ان کی جانب توجہ دلانے والے اسباب کی کثرت نہیں ہوا کرتی۔ اس واسطے قصص کو بار بار بیان کیا گیا اور احکام کی تکرار نہیں ہوئی۔

پانچواں مفید امر یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قرآن کو نازل فرمایا اور (عرب کی) قوم اس کا مثل لاسکنے سے عاجز رہی۔ پھر پروردگار عالم نے ان کے عجز کا معاملہ یوں اور واضح کر دیا کہ ایک قصہ کو کئی جگہوں میں مکرر ذکر کیا۔ اور اس طرح انہیں بتا دیا کہ وہ جس نظم کے ساتھ لانا چاہیں اور جیسے عبارت کے ساتھ تعبیر کرنا چاہیں کبھی قرآن کا مثل نہ لاسکیں گے اور اس بات سے عاجز ہی رہیں گے۔

چھٹا نفع یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے اہل عرب سے تحدی کے طور فرمایا اور ”فَاءُ تَوْ بَسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ“ اس وقت اگر کوئی قصہ ایک ہی جگہ میں ذکر کیا جاتا اور اسی پر کفایت کر لی جاتی تو عربی شخص کہتا کہ ”تم ہی اس کی ایسی ایک سورۃ بنا لاؤ“ لہذا خدا تعالیٰ نے ہر ایک قصہ کو متعدد سورتوں میں نازل فرمایا تاکہ ہر ایک وجہ سے مشرکین عرب کی حجت دفع کر دے۔

ساتواں نفع یہ ہے کہ ایک قصہ کی تکرار کی گئی تو ہر جگہ اس کے الفاظ میں کمی بیشی اور تقدیم و تاخیر واقع ہوئی اور ہر مقام پر اسلوب بیان دوسرے مقام کے اسلوب سے جدا گانہ رہا۔ جس سے یہ فائدہ حاصل ہوا کہ ایک ہی معنی کو نظم عبارت کی مختلف اور ایک دوسرے سے بالکل الگ صورتوں میں بیان کرنے کا حیرت انگیز امر لوگوں کو حیران بنا گیا اور چونکہ انسانوں کی طبیعت جدت پسند ہے اس واسطے حکم کل جدید لذیذ بار بار ان قصص کو کمال دلچسپی کے ساتھ سنتے رہے۔ اور علاوہ بریں قرآن کا یہ عجیب خاصہ بھی ظاہر ہوا کہ اس میں باوجود ایک بات کو بار بار کہنے کے کہیں لفظی کمزوری نہیں پائی گئی ہے اور نہ لوگ اس کے مکرر بیانوں کو ہن کر ملول ہوتے ہیں۔ اور یہی بات اسے مخلوق کے کلام سے تباہ اور ممتاز بناتی ہے۔

اور اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ”پھر یوسف کے قصہ کو مکرر نہ لانے اور اسے ہی ایک انداز پر اور ایک ہی مقام میں بیان کر کے رہ جانے کی کیا حکمت ہے اور جبکہ اور قصص کی تکرار کی گئی ہے تو اس کے مکرر بیان نہ کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟“ اس کا جواب یوں دیا جائے گا کہ اس کی کئی وجہیں ہیں۔

(۱) یہ کہ اس قصہ میں یوسف سے عورتوں کے اظہار عشق کرنے کا حال اور عورتوں کی زبانی یوسف کے حسن و جمال کی توصیف بیان ہوئی ہے۔ اور اس خاتون اور ان عورتوں کا حال اس میں مذکور ہے جو دنیا کے حسین ترین انسان (یوسف)۔

پرفریت ہو گئی تھیں لہذا اس کا عدم تکرار بہت مناسب امر ہوا۔ کیونکہ اس میں قبائح یا شرمناک امور کے جانب سے چشم پوشی اور لوگوں کے رازوں کی پردہ داری کی خوبی پائی گئی۔ اور حاکم نے اپنے مستدرک میں وہ حدیث روایت کر کے صحیح قرار دی ہے جس میں عورتوں کو سورۃ یوسف کی تعلیم دینے سے منع کیا گیا ہے۔

(۲) یہ قصہ بخلاف دیگر قصص کے جو اس کے سوا ہیں۔ ایک خصوصیت یہ رکھتا ہے کہ اس میں تکلیف اور مصیبت کے بعد راحت و آرام حاصل ہونے کا تذکرہ ہے۔ اور دوسرے جس قدر قصص ہیں اُن کا مآل تباہی اور بربادی کا ڈر نکلتا ہے۔ جیسے ابلیس و آدم کا قصہ قوم نوح کا حال اور ہودؑ صالحؑ اور دیگر انبیاء کی قوموں کے حالات۔ چنانچہ سورۃ یوسف کی یہی خوبی جو اوپر بیان ہوئی اُس کے پڑھنے سننے اور سمجھنے کی رغبت دلاتی ہے۔

استاذ ابو اسحاق اسفرائینی کا قول ہے ”خداوند تعالیٰ نے اور انبیاء کے قصص بار بار بیان کئے اور یوسف کا قصہ محض ایک ہی مرتبہ۔ اس کی وجہ کیا ہے؟ یہ کہ اہل عرب کا قرآن کے مثل لانے میں عاجز ہونا عیاں کیا جائے۔ اور گویا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین مکہ کو اس پردہ میں یہ بات سنائی ہے کہ اگر قرآن میرا خود ساختہ ہے تو ذرا تم یوسف کے قصہ میں وہ بات کر دکھاؤ جو کہ میں نے اور تمام قصص میں کی ہے۔“

میں کہتا ہوں اور مجھ کو ایک چوتھا جواب بھی سوجھ پڑا ہے جو یہ ہے کہ سورۃ یوسف کا نزول صحابہ کی طلب کے سبب سے ہوا تھا اور اُن لوگوں نے رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے یوسف کا قصہ بیان کرنے کی درخواست کی تھی۔ جیسا کہ حاکم نے اپنے مستدرک میں اس بات کی روایت کی ہے۔ لہذا اس کا نزول پوری تفصیل کے ساتھ ہوا تا کہ صحابہ کو اُس کے ذریعہ سے قصوں کا مقصد حاصل ہو سکے اور قصوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ پوری طرح بیان ہوں اُن کے سننے سے دلچسپی حاصل ہو۔ اور اُن کے مبتدا اور منتہا دونوں طرفوں کا احاطہ کر لیا جاسکے۔

پھر پانچواں اور قوی تر جواب یہ ہے کہ انبیاء کے قصص کی تکرار سوجھ سے ہوئی کہ اُس کے ذریعہ سے اُن لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبروں کا افادہ منظور تھا جنہوں نے اپنے رسولوں کو جھٹلایا تھا۔ اور چونکہ کفار مکہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بار بار تکذیب کیا کرتے تھے اس واسطے حاجت بھی تھی کہ اپنے قصص بار بار اُن کو سنائے جائیں۔ لہذا جس وقت وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلاتے تھے۔ اُسی وقت کوئی قصہ نزول عذاب کی دھمکی دینے والا نازل ہوتا تھا۔ اور کفار کو بتایا جاتا تھا کہ اگر وہ نہ مانیں گے تو اُن کا بھی وہی انجام ہوگا جو کہ اُن سے اگلے سرکش اور مکذب لوگوں کا انجام ہو چکا ہے۔ اور اسی سبب سے خدا تعالیٰ نے کئی آیتوں میں ارشاد کیا ”لَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْاَوَّلَیْنِ اَلَمْ یَرَوْا کُمْ اَهْلَکْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ“ اور یوسف کے قصہ میں یہ غرض نہیں تھی۔ پس اُس کی تکرار غیر ضروری تھی۔ اور اسی بات سے اصحاب کہف ذی القرنین خضر موسیٰ اور ذبیح کے قصص کی تکرار نہ کرنے کی حکمت بھی عیاں ہو جاتی مگر کوئی شخص اس پر یہ اعتراض کرے کہ پھر یحییٰ اور عیسیٰ کی ولادت کا قصہ دوبار کیوں بیان کیا گیا؟ حالانکہ وہ اس قبیل سے نہیں ہے جس کو تم نے ذکر کیا۔ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کا قصہ پہلی مرتبہ سورۃ صٰیص میں مذکور ہوا ہے۔ یہ سورۃ مکیہ ہے اور اس کا روئے سخن اہل مکہ کی طرف تھا اور دوبارہ اس قصہ کو سورۃ آل عمران میں بیان کیا گیا اور یہ سورۃ مدنیہ ہے اُس میں اُس قصہ کے نزول کی وجہ یہ تھی کہ اُس کے ساتھ نجران کے عیسائیوں اور یہودیوں کو اُس وقت مخاطب بنایا گیا تھا جبکہ وہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں آئے تھے۔ اور

اسی سبب سے اُس کے ساتھ باہم جنت لانے اور مباہلہ کرنے کا ذکر متصل ہوا ہے۔

پانچویں نوع صفت ہے اور یہ کئی اسباب سے وارد ہوتی ہے۔

اول تخصیص فی التکرہ کے سبب سے مثلاً ”فَتَحْزِرُ رَقَبَةً مُّؤْمِنَةً“

دوم معرفہ میں توضیح یعنی مزید بیان کرنے کے لئے جیسے ”وَرَسُولُهُ النَّبِيُّ الْأُمِّيُّ“

سوم مدح و ثنا کے واسطے اور مجملہ اس کے خدا تعالیٰ کی صفات ہیں۔ مثلاً ”بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ“ اَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ اَلرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اَمَّا لَكَ يَوْمَ الدِّينِ اور ”هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ“ اور اسی قسم سے ہے ”يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ هَادُوا“ کیونکہ یہ وصف مدح اور اسلام کا شرف ظاہر کرنے کے لئے ہے۔ اور اس کے ذریعہ سے یہودیوں کی تعریض کرنا اور اُن کو ملت اسلام سے دور بتانا ہے جو کہ تمام انبیاء کا دین ہے اور اُن پر یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ وہ لوگ اس پاکیزہ مذہب سے بہت دور پڑے ہیں۔ یہ بات زخشری نے بیان کی ہے۔

چہارم ذم (مذمت) کے سبب سے مثلاً ”فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ“

پنجم رفع ابہام کے لئے تاکید کے سبب سے۔ جیسے ”لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْنَ اثْنَيْنِ“ یہاں ”الْهَيْنِ“ تثنیہ کے لئے آچکا ہے

لہذا اس کے بعد ”اثْنَيْنِ“ کا لفظ صفت موکدہ ہے اور خدا کے ساتھ کسی اور کو شریک عبادت کرنے سے ممانعت کی غرض سے آیا ہے۔ وہ اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ دو معبودوں کے اختیار کرنے سے منع کرنا محض اس وجہ سے ہے کہ وہ معبود صرف دو ہیں۔ اور وہ اُن دونوں معبودوں کے عاجز ہونے کا کوئی قاعدہ نہیں دیتا۔ اور چونکہ وحدۃ کے اطلاق سے نوعیہ مراد لے جاتی ہے۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ((اِنَّمَا نَحْنُ وَبَنُو الْمَطْلَبِ شَيْءٌ وَاحِدٌ)) یعنی ہم اور مطلب کے بیٹے ایک ہی چیز ہیں۔ اور وحدۃ کے اطلاق سے عدۃ (شمار) کی نفی بھی مراد لی جاتی ہے۔ اور تثنیہ کے صیغہ میں بھی اُسی اطلاق کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہذا یہاں بھی اگر فقط ”لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْنَ“ کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ خدا تعالیٰ کی ممانعت الہ (معبودوں) کے دو جنسوں کو معبود بنانے کی بابت ہے اور یہ جائز ہے کہ ایک ہی نوع کے متعدد معبودوں کو اختیار کر لیا جائے۔ اور اسی بنا پر خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”اِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ“ کو وحدۃ کے ساتھ موکدہ بنایا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَاسْأَلْكَ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ كُلِّي“ کو تثنیہ کے ساتھ پڑھنے کے اعتبار پر اسی قسم میں شمار ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةً وَاحِدَةً“ میں صورت پھونکنے جانے کے تعدد کا وہم رفع کرنے کیلئے تاکید وارد کی گئی ہے۔ کیونکہ یہ صیغہ (نَفْخَةً) کبھی کثرت بھی دلالت کرتا ہے۔ جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا“ اس میں نعمۃ کا لفظ کثرت دال پر ہے۔ مگر قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ كَانَتْ اِثْنَتَيْنِ“ میں ”كَانَتْ“ کا لفظ خود ہی تثنیہ کا فائدہ دے رہا ہے۔ پس ”اِثْنَتَيْنِ“ کے ساتھ اُس کی تفسیر کرنے سے کوئی مزید فائدہ نہیں حاصل ہوتا۔ اخفش اور فارسی نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ ”اُس نے (اِثْنَتَيْنِ) صفت سے مجرد ہو کر محض عدد کا فائدہ دیا ہے کیونکہ یہاں پر ”فَإِنْ كَانَتْ“ کے بعد صغیرتین یا کبیرتین یا صبا لحتین یا اس کے سوا اور کوئی صفت کہہ دی جاتی تو یہ بات جائز ہوتی۔ مگر جبکہ قائل نے اِثْنَتَيْنِ کا لفظ کہہ دیا تو اُس نے یہ بات سمجھا دی کہ دو عورتوں کے فرض (حصہ میراث) نے محض اُن دونوں کے از روئے تعداد صرف دو ہونے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے۔ اور یہ ایسا فائدہ ہے جو کہ تثنیٰ کی ضمیر سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اور کہا گیا ہے کہ قائل (اللہ تعالیٰ)

نے یہاں پر ”فَإِنْ كَانَتْ اِثْنَيْنِ فَصَاعِدًا“ مراد لی ہے اور اس کے لئے ”اِثْنَيْنِ“ کے لفظ سے اکتفا (کفایت کر لینے) کے طور پر اس سے کم درجہ اور بالا درجہ کی تعبیر کی ہے۔ پھر اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ ”فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ“ ہے۔ اور اس مثال میں احسن قول یہ ہے کہ ضمیر کا عود مطلق دو گواہوں پر ہوتا ہے۔ قولہ تعالیٰ ”وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ“ صفت مؤکدہ ہی کی قسم سے ہے۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ يَطِيرُ اس بات کی تاکید کے واسطے لایا گیا ہے کہ یہاں پر ”طَائِر“ سے حقیقتاً پرند ہی مراد ہے ورنہ کبھی اس کا اطلاق مجاز کے طور سے پرند کے سوا اور جانور بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”بِجَنَاحَيْهِ“ حقیقت طیران (اڑنے) کی تاکید کے لئے لایا گیا ہے۔ کیونکہ بعض اوقات طیران کا اطلاق مجازاً زور سے دوڑنے اور تیز چلنے پر بھی کر دیا جاتا ہے۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”يَقُولُونَ بِاللَّسْتِهُمْ“ کیونکہ مجازاً قول کا اطلاق غیر لسانی قول پر بھی ہوا کرتا ہے جس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”وَيَقُولُونَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ“ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ“ بھی ہے۔ اس واسطے کہ کبھی قلب کا اطلاق اسی طرح مجازاً آنکھ پر ہوتا ہے جس طرح کہ عین کا اطلاق مجازاً قلب پر قولہ تعالیٰ ”الَّذِيْنَ كَانَتْ اَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ مِّنْ ذِكْرِيْ“ میں ہوا ہے۔

قاعدہ عام صفت خاص صفت کے بعد نہیں آیا کرتی اس واسطے ”رَجُلٌ فَصِيْحٌ مُّتَكَلِّمٌ“ نہیں کہا جائے گا۔ بلکہ ”مُتَكَلِّمٌ فَصِيْحٌ“ کہا جائے گا۔ اور اس قاعدہ پر قولہ تعالیٰ ”وَكَانَ رَسُوْلًا نَّبِيًّا“ سے اشکال واقع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ قول اسماعیل کے بارہ میں ہے اور نبی صفت عام۔ رسول صفت خاص کے بعد واقع ہوتی ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس قول میں ”نَّبِيًّا“ حال واقع ہے صفت نہیں اور اس کے معنی ہیں کہ وہ اپنی نبوت کی حالت میں رسول تھے۔ چنانچہ تقدیم اور تاخیر کی نوع میں اس طرح کی کئی مثالیں بیان ہو چکی ہیں۔

قاعدہ جس وقت کسی صفت کا وقوع دو ایسی متضائف (باہم مضاف ومضاف الیہ ہونے والی) چیزوں کے بعد ہو جن میں سے پہلا لفظ عدد ہو تو اس وقت جائز ہوگا کہ اس صفت کا اجرا مضاف اور مضاف الیہ دونوں میں سے ایک پر کیا جائے۔ مضاف پر صفت کا اجرا ہونے کی مثال ہے ”سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ“ اور مضاف الیہ پر اجرائی صفت ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ“۔

فائدہ جس وقت ایک ہی شخص کے لئے مکرر نعیتیں (صفیتیں) آئیں تو احسن یہ ہے کہ صفات کے معنوں میں عطف کے ذریعہ سے بعد ڈالا جائے۔ مثلاً ”هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ“ اور اگر ایسا نہ ہو یعنی تکرار نعوت شخص واحد کے واسطے نہ ہو تو عطف کا ترک کر دینا اچھا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَا تُطْعُ كُلَّ حَلٰفٍ مَّهِيْنٍ هَمَّا زَ مَشَاءَ بَنِيْمٍ مِّنَّا“۔

فائدہ مدح اور ذم کے مقام میں صفتوں کا قطع کر دینا ان کے اجزاء کی نسبت سے بلغ تر ہے۔ فارسی کا قول ہے جبکہ تم مدح یا ذم سے پہلے مدح میں کچھ صفتوں کا ذکر کرو تو اچھا یہ ہے کہ ان صفات کے اعراب کو مختلف وارد کرو کیونکہ مقام اطناب کا مقتضی ہے۔ لہذا جبکہ اعراب میں اختلاف واقع کیا جائے گا تو اس وقت مقصود اکمل ہوگا کیونکہ معانی میں اختلاف کے وقت تنوع اور تفنن ہوتا ہے اور اتحاد کی حالت میں وہ ایک ہی نوع کے رہتے ہیں۔ چنانچہ مدح میں اس کی مثال ہے قولہ

قطع اختلاف اعراب کا نام ہے یعنی مدح اور ذم کے اعراب سے صفت کا اعراب جدا گانہ ہے۔
اجزاء اتحاد اعراب کو کہتے ہیں یعنی مدح اور ذم کا اور صفت کا اعراب ایک رہے۔

تعالیٰ ”وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ“ . ”وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ“ .
 ”وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ..... وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ“ اور شاذ طور پر ایک قرأت ”الْحَمْدُ لِلَّهِ
 رَبِّ الْعَالَمِينَ“ رفع و نصب ”رَبِّ“ کے ساتھ بھی کی گئی ہے۔ اور ذم میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَأَمْرَآتُهُ حَمَالَةٌ
 الْحَطَبِ“۔

چھٹی نوع ہے بدل: بدل سے ابہام کے بعد ایضاح مقصود ہوا کرتا ہے اور اس کا فائدہ ہے بیان اور تاکید۔ امر اول
 یعنی بیان کا فائدہ تو کھلا ہوا اور صاف ہے۔ اس لئے کہ جس وقت تم ”رَأَيْتَ زَيْدًا خَاكًا“ کہتے ہو اُس سے یہی مراد لیتے
 ہو کہ اُس زید کو دیکھا جو کہ مخاطب کا بھائی نہ کہ اُس کے غیر کو۔ اور تاکید کا فائدہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ بدل تکرار عامل نیت
 سے آتا ہے۔ اُس لئے گویا بدل اور مبدل منہ دو جملوں کے دو لفظ ہیں۔ اور اس لحاظ سے بھی کہ بدل اُسی بات پر دلالت
 کرتا ہے جس پر مبدل منہ دلالت کرتا ہو۔ اور یہ دلالت بدل الکل میں مطابقی اور بدل البعض میں تضمنی اور بدل الاشمال
 میں التزامی ہوا کرتی ہے۔

بدل الکل کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ اور ”إِلَى صِرَاطِ
 الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللَّهُ“ ”لَنْسُقًا بِالنَّاصِيَةِ نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ“۔

بدل البعض کی مثال ہے ”وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اور ”وَلَوْ لَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ
 بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ“۔

اور بدل الاشتمال کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَا أُنْسَيْنَاهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ“ ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ
 الْحَرَامِ فَقُلْ فِيهِ قُلٌّ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ“ ”قَتَلَ أَصْحَابَ الْأُخْدُودِ النَّارُ“ اور ”لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِيُؤْتِيَهُمْ“۔
 بعض لوگوں نے بدل کی ایک قسم بدل الکل من البعض اور بھی زیادہ کی ہے۔ قرآن میں اس قسم کے بدل کی ایک
 مثال پائی گئی ہے جو کہ قولہ تعالیٰ ”يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ شَيْئًا جَنَّاتِ عَدْنٍ“ اس میں ”جَنَّاتِ عَدْنٍ“ لفظ
 ”الْجَنَّةُ“ سے بدل پڑا ہے کہ وہ جنات کا ایک حصہ (یا فرد) ہے اور اس کا فائدہ یہ ہے کہ جنات کا لفظ بہشت کی نسبت بہت
 سے باغات ہونے کی تقریر کرتا ہے۔ اور اسے ایک ہی باغ نہیں ثابت ہونے دیتا۔

ابن السید کا بیان ہے ”ہر ایک بدل سے یہی مقصود نہیں ہوتا کہ وہ مبدل منہ میں عارض ہونے والے اشکال ہی کو رفع
 کرے۔ بلکہ بعض بدل ایسے ہوتے ہیں جن سے باوجود اس بات کے کہ اُن کا ماقبل تاکید سے مستغنی ہوتا ہے پھر بھی تاکید
 مراد ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ صِرَاطِ اللَّهِ“ دیکھو اگر اس مقام پر دوسری صراط
 کا ذکر نہ بھی ہوتا تو کوئی اس بات کا شک نہیں کر سکتا تھا کہ صراط المستقیم خدا تعالیٰ ہی کی راہ ہے۔ اور یہی وہ نے اس بات کو
 زور کے ساتھ بیان کیا ہے کہ بعض بدل ایسے ہوا کرتے ہیں جن کی غرض تاکید ہوتی ہے اور ابن عبد السلام نے قولہ تعالیٰ
 ”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرِزْ“ کو بھی بدل کے قبیل سے گردانا ہے۔ وہ کہتا ہے ”اس میں کوئی بیان نہیں پایا جاتا اس واسطے
 کہ بیان کا التباس غیر کے ساتھ ہو ہی نہیں سکتا“۔ اور اُس کا یہ قول اس طرح رد کر دیا گیا ہے کہ اب (باپ) کا لفظ دادا کی
 نسبت بھی بول دیا جاتا ہے لہذا ”آرِزْ“ کو یہاں اُس کا بدل ڈالنا اس بات کو بیان کرنے کے حق میں مفید ہوا کہ اس جگہ

حقیقتاً باب نبی کو مراد لیا گیا ہے۔

ساتویں نوع عطف بیان ہے۔ عطف بیان ایضاح کے بارہ میں صفت سے مشابہ ہے۔ لیکن اس بات میں اس سے جداگانہ پایا جاتا ہے کہ بدل کو ایضاح پر دلالت کرنے کے لئے ایک ایسے اسم کے ساتھ واضح کیا گیا ہے جو کہ اسی کے ساتھ مخصوص ہوتا ہے اور عطف بیان اس کے خلاف اسی معنی پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا جو کہ اس کے متبوع میں حاصل ہوتے ہیں۔

اور ابن کیسان نے بدل اور عطف بیان کے مابین یہ فرق بتایا ہے کہ بدل خود ہی مقصود اصلی ہوا کرتا ہے۔ یعنی گویا کہ تم بدل کو مبدل منہ کے موضع میں مقرر کر دیتے ہو۔ اور عطف بیان اور اس کا معطوف یہ دونوں اپنی اپنی جگہ مقصود رہتے ہیں۔

ابن مالک نے کافیہ کی شرح میں لکھا ہے ”عطف بیان اپنے متبوع کی تکمیل کے بارہ میں نعت کا قائم مقام بنتا ہے۔ مگر اس میں اور نعت میں فرق اتنا ہے کہ یہ اپنے متبوع کی تکمیل صرف شرح اور تبیین کے ساتھ کیا کرتا ہے نہ کہ متبوع میں پائے جانے والے کسی معنی یا سبب پر دال ہو کر۔ اور اپنی دلالت کی تقویت میں تاکید کا قائم مقام ہوتا ہے۔ مگر اس سے اس قدر فرق بھی رکھتا ہے کہ یہ مجاز کا تو ہم رفع نہیں کرتا اور استقبال کی صلاحیت رکھنے میں بدل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ لیکن اس سے یہ امتیازی فرق پاتا ہے کہ اس سے اطراح کی نیت نہیں ہوا کرتی۔ عطف بیان کی مثالیں یہ ہیں ”فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مِّثْلُ ابْرَاهِيمَ“ اور ”مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ“ اور کبھی عطف بیان محض مدح کے لئے آیا کرتا ہے۔ اور اس میں ایضاح سے معنی بالکل نہیں ہوتے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ“ یہاں پر بیت الحرام مدح کے لئے عطف بیان پڑا ہے نہ کہ ایضاح کے واسطے۔

آٹھویں نوع دو مترادف لفظوں میں سے ایک کا دوسرے پر عطف کرنا ہے اور اس سے تاکید کا بھی قصد کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّمَا أَشْكُو بَثِّي وَخُزْنِي“ ”فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا“ ”فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا“ ”لَا تَخَافُ ذَرْبًا وَلَا تَخْشَى“ ”لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا“۔ تحلیل کا قول ہے کہ ”عَوَجَ (کجی) اور اَمْتٌ دونوں کے ایک ہی معنی ہیں۔“ ”سِرُّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ“ ”سُرْعَةٌ وَمِنْهَا جَا“ ”لَا تَبْقَى وَلَا تَذَرُ“ ”إِلَّا دُعَاءَ وَلَدَاءَ“ ”أَطْعَمْنَا سَادَتَنَا وَكِبَرَاءَنَا“ ”لَا يَمْسُنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمْسُنَا فِيهَا لُغُوبٌ“ کیونکہ نصب اور لغب وزن اور معنی دونوں کے اعتبار سے باہم مشابہ ہیں۔ ”صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ“ ”عُذْرًا أَوْ نُذْرًا“ شعلب کہتا ہے کہ یہ دونوں لفظ ایک معنی ہیں اور مہر دے اس نوع کے قرآن میں پائے جانے سے انکار کیا ہے اور اوپر بیان کی گئی مثالوں کی اس نے یہ تاویل کی ہے کہ ان میں دونوں الفاظ کے مختلف معنی ہیں اور کسی عالم کا قول ہے ”اس مشکل سے نجات پانے کی صورت یہ اعتقاد ہے کہ دونوں مترادف لفظوں کے مجموعہ سے ایک ایسے معنی حاصل ہوتے ہیں جو کہ الگ الگ ان کے ایک ایک لفظ سے کبھی حاصل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ترکیب کلمات ایک زائد معنی پیدا کرتی ہے۔ اور جس حالت میں کہ حروف کی کثرت معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے۔ اسی طرح کثرت الفاظ کی حالت میں بھی زائد معنی کا فائدہ حاصل ہونا مناسب ہے۔

نویں نوع خاص کا عطف عام پر۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ یوں خاص کی فضیلت پر متنبہ کر کے گویا یہ بتایا جاتا ہے کہ

وہ عام کی جنس سے نہیں ہے۔ یعنی وصف میں متغائر ہونے کو تغائر فی الذات کے مرتبہ میں رکھا جاتا ہے۔
 ابو حیان نے اپنے شیخ ابی جعفر بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ وہ کہتا تھا ”اس عطف کا نام تجرید رکھا جاتا ہے یعنی گویا کہ وہ جملہ سے مجرد کر کے بلحاظ تفصیل سے منفرد بالذکر کیا گیا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ“ ”مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ“ ”وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ“ ”وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ“ کیونکہ نماز کا قائم کرنا بھی تمسک بالکتاب ہی میں سے ہے اور اس کا خاص طور پر ذکر کیا جانا اس کا مرتبہ ظاہر کرنے کے اعتبار سے ہوا ہے۔ کیونکہ نماز دین کا ستون ہے اور جبریل اور میکائیل کا مخصوص طور پر ذکر ہونا یہودیوں کے اس دعویٰ کی تردید کے لئے ہے جو کہ انہوں نے ان دونوں فرشتوں کی عداوت کے بارہ میں کیا تھا۔ اور میکائیل کو جبریل کے ذکر سے منضم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرشتہ رزق ہے اور جس طرح کہ جبریل فرشتہ وحی اور وحی قلوب اور روحوں کی حیات ہے۔ اسی طرح میکائیل رزق کا فرشتہ ہے جس کے ذریعہ سے جسموں کی پرورش اور زندگی ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جبریل اور میکائیل دونوں فرشتوں کے سردار ہیں۔ اس واسطے ان کو عام فرشتوں میں داخل نہیں کیا گیا اور یہ قاعدہ کی بات ہے کہ سردار کا ذکر فوج کے مسمیٰ میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اس بات کو کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کیا ہے۔ اور اسی قبیل کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْملْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ“ ان مثالوں میں صرف عطف تردید ”أَوْ“ کا استعمال ہوا ہے۔ اس بنا پر کہ یہ واؤ کے ساتھ مختص نہیں ہوتا۔ ابن مالک اس کے اور اس کے ماقبل دونوں کے بارہ میں یہی رائے رکھتا ہے۔ دوسری مثال میں معطوف کا ذکر خصوصیت کے ساتھ اس واسطے کیا گیا ہے کہ یہاں اس کی مزید قباحت پر آگاہ کرنا مد نظر تھا۔

تنبیہ: اس مقام میں خاص اور عام سے وہ دو امر مراد ہیں جن میں سے پہلا امر دوسرے امر کو شامل ہوتا ہے اور وہ خاص و عام مراد نہیں جو کہ اصطلاح اصول کے لحاظ سے خاص و عام کہلاتا ہے۔

دسویں نوع ہے عام کا عطف خاص پر۔ یعنی لوگوں نے غلطی سے اس طرح کے عطف کا وجود تسلیم نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اس کا فائدہ عیاں ہے یعنی تعیم۔ اور اول یعنی عام کو منفرد بالذکر کرنے کی علت اس کے حال پر توجہ کرنا اور اس سے خاص اعتبار رکھنا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي“ کہ اس میں ”نُسُكٌ“ بمعنی عبادت کے آیا ہے اور وہ عام تر ہے ”إِنْسَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ“ ”رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“ ”لَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ“ اور زخشری نے قولہ تعالیٰ ”قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ“ کے بعد اس کے قول ”وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ“ کو بھی عطف العام علی الخاص کی نظیر بتایا ہے۔

گویا زہویں نوع ”الْإِنْصَاحُ بَعْدَ الْإِبْهَامِ“ یعنی ابہام کے بعد ایضاح کرنا۔ اہل بیان کا قول ہے ”اگر تم پہلے ایک گول بات کہہ کر پھر اس کو صاف اور واضح کرنا چاہو تو یہ بات طلب شمار ہوتی ہے“ اس کا فائدہ یا تو یہ ہے کہ معنی کا نظارہ ابہام اور ایضاح کی دو مختلف صورتوں میں ہوتا ہے اور یا یہ نفع ہے کہ نفس میں وہ معنی حد سے زائد جاگزیں ہو جاتے ہیں اس

واسطے کہ اب وہ طلب کے بعد واقع ہوئے ہیں اور بغیر کسی مشقت کے معلوم ہو جانے والی بات سے دقت و تکلیف اٹھا کر معلوم کی جانے والی بات کی قدر بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اور یا یہ فائدہ مطلوب ہوتا ہے کہ اُس سے لذتِ علم کی تکمیل ہو جائے اس لئے کہ جس وقت کسی معنی کا علم اُس کی بہت سی وجوہ میں سے کسی ایک وجہ کے ساتھ ہو جاتا ہے تو خواہ مخواہ طبیعت میں یہ شوق پیدا ہوتا ہے کہ باقی وجود سے بھی اُس بات کا علم حاصل ہو جائے اور اب باقی وجوہ کے اعتبار سے اُس کے علم کا حصول مزید لذت و سرور کا موجب ہوتا ہے۔ اور اس کی اتنی خوشی ہوتی ہے جس قدر کہ ایکبارگی اُس شے کا جمیع وجوہ کے ساتھ علم ہو جانے سے ہرگز نہیں ہوتی۔ اس کی مثال ہے ”رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي“ اس میں ”اشْرَحْ“ متکلم کی کسی شے کا شرح طلب کرنے کے حق میں منید ہے اور ”صَدْرِي“ اس طلب کی تفسیر اور اُس کا بیان کرتا ہے۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ ”يَسِّرْ لِي أَمْرِي“ بھی ہے کہ اُس کا مقام بوجہ اس ارسال کے جو کہ مصائب میں مبتلا ہونے کا مخبر ہے تاکید کا اقتضاء کر رہا ہے۔ ”الْمُشْرَحُ لَكَ صَدْرُكَ“ میں بھی مقام تاکید کا متقاضی ہے اس وجہ سے کہ یہ امتنان اور تفخیم کی جگہ ہے اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”وَقَضَيْنَا إِلَيْهِ ذَلِكَ الْأَمْرَ أَنَّ دَابِرَ هُوَ لَاءٍ مَقْطُوعٍ مُّصْبِحِينَ“ بھی ہے۔

مجملہ انہی فوائد کے جو کہ ایضاً بعد الاہام سے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ اجمال کے بعد تفصیل کا نفع حاصل ہوتا ہے۔ جیسے ”إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا..... مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ“ اور یا اس کے برعکس ہوتا ہے۔ یعنی تفصیل کے بعد اجمال ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَنُسُوعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ“ اس آیت میں ”عَشْرَةٌ“ کا ذکر دو بار اس واسطے کیا گیا ہے تاکہ وہ ”وَنُسُوعَةٍ“ میں واو کے معنی ”او“ ہونے کے تو ہم اس سے رفع ہو جائے۔ ورنہ ”ثَلَاثَةَ“ بھی اسی سات کی تعداد میں داخل ہوتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ“ کے بعد اُس کے قول ”وَجَعَلَ فِيهَا رِوَابِي مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ“ میں واو عاطفہ ”او“ حرف عطف تردید کے معنی میں آیا ہے اور مذکورہ قبل دو دن بھی مجملہ انہی چار دنوں کے ہیں نہ کہ اُن سے ملاوہ اور آیت کریمہ کے بارہ میں یہ جواب سب جوابوں سے اچھا ہے۔ اسی کی طرف زحشری نے اشارہ کیا ہے اور اسی کو ابن عبدالسلام نے ترجیح دی ہے۔ اور زملکانی اپنی کتاب اسرار التنزیل میں اس جواب پر جزم (وثوق) کرتا ہے اور اسی کی نظیر قولہ تعالیٰ ”وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ“ احتمال کو رفع کرتا ہے کہ وہ دس دن میعاد میں نہیں رکھے گئے تھے۔

ابن عسکر کہتا ہے ”اس کا فائدہ پہلے تیس دنوں کا وعدہ کر کے پھر دوبارہ دس دنوں کا اور وعدہ کرنا ہے تاکہ وعدہ کی مدت گزرنے کا قرب موسیٰ کو از سر نو معلوم ہو جائے اور وہ اس عرصہ میں کلام الہی سننے کے لئے آمادہ رہیں ہوش و حواس جمع رکھیں اور اُن کی طبیعت حاضر رہے۔ کیونکہ اگر اُن سے پہلے ہی چالیس دنوں کی میعاد بیان کر دی جاتی تو اُس وقت تمام ایام مستأوی ہوتے ہیں۔ مگر جبکہ دس دن کی مدت جدا کر دی گئی تو منتظر طبیعت کو مدت انتظار تمام ہونے کا قرب محسوس ہونے لگا اور اس بات سے اس کے ارادہ اور ہمت میں ایسی تازہ روح پیدا ہو گئی جو کہ اس سے پہلے نہ تھی۔

اور کرمائی اپنی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ ”تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ“ کی تفسیر کرتا ہوا اس کے متعلق آٹھ جواب تحریر کرتا ہے۔ ایک جواب تفسیر کی رو سے دیا ہے دوسرا لغت کے اعتبار سے تیسرا بلحاظ معنی اور چوتھا قاعدہ حساب سے۔ میں

نے ان تمام جوابات کو اپنی کتاب اسرار التزیل میں تفصیل بیان کیا ہے۔

بارہویں نوع تفسیر ہے۔ اور یہ اہل بیان کے قول میں کلام کے اندر التباس اور خفاء (پوشیدگی) ہونے کا نام ہے اور اس کے لئے کوئی ایسی بات لائی جاتی ہے جو کہ اس پوشیدگی کو زائل کرتی اور اسے واضح بنا دیتی ہے۔ اور اس کی مثال ہے "إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا" کہ قولہ تعالیٰ "إِذَا مَسَّهُ" مہلوع کی تفسیر ہے جیسا کہ ابوالعالیہ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "الْقِيَوْمُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ" یہی تفسیر ہے "إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ....." اس میں "خَلَقَهُ" اور اس کا مابعد مثل کی تفسیر واقع ہوا ہے "لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ" اس میں تلقون سے لے کر آخر آیت تک جس قدر عبارت ہے وہ ان لوگوں کے دوست بنائے جانے کی تفسیر واقع ہے "الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ....." محمد بن کعب القرظی کہتا ہے "لَمْ يَلِدْ....." آخر آیت تک لفظ صمد کی تفسیر ہے۔ اور اس کی مثالیں قرآن میں بہت ہیں۔ ابن جنی کا قول ہے "اور جس وقت کوئی جملہ تفسیر ہوتا ہے اس وقت اسے ملائے بغیر صرف اس کے ماقبل پر وقف کر لینا اچھا نہیں ہوتا اس واسطے کہ شے کی تفسیر اس کے ساتھ لاحق اس کی تمام بنانے والے اور اس کے بعد اجزاء کے قائم مقام ہوا کرتی ہے۔

تیرہویں نوع اسم ظاہر کو اس مضمون کی جگہ پر رکھنا ہے۔ میں نے اس نوع کے بیان میں مستقل کتاب ابن السائغ کی تالیف کردہ دیکھی ہے۔ وضع الظاہر موضع المطر کے بہت سے فائدے ہوتے ہیں۔

از انجملہ ایک فائدہ تقریر (قرار دینے) اور تمکین (جگہ دینے اور استوار بنانے) کی زیادتی ہے مثلاً "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ" کہ اس کی اصل "هُوَ الصَّمَدُ" اور قولہ تعالیٰ "وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ" "إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ" "لِيَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ" اور "وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ".

دوسرا فائدہ تنظیم کا قصد ہے۔ جیسے "يَعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" "أُولَٰئِكَ جِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ جِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" "وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا" اور "وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ".

سوم ابائت اور تحتیر کا قصد ہے۔ جیسے "أُولَٰئِكَ جِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ جِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ" اور "إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ بَيْنَهُمْ إِنْ الشَّيْطَانُ".

چہارم وہاں پر لبس کا زائل کرنا جس جگہ ضمیر اس بات کا وہم دلاتی ہو کہ وہ اول کے سوا دوسری چیز ہے۔ جیسے "قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ" اگر یہاں "تُؤْتِيهِ" کہا جاتا تو اس سے یہ وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر کا رجوع پہلے ملک کی طرف ہے جو کہ "مَالِكُ الْمُلْكِ" میں ہے۔ یہ بات ابن الخشاب نے بیان کی ہے اور قولہ تعالیٰ "يَظُنُّونَ بِاللَّهِ ظَنُّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ ذَايِرَةُ السَّوْءِ" کہ اگر خدا تعالیٰ "عَلَيْهِمْ ذَايِرَتُهُ" فرماتا تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وَعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وَعَاءِ أَخِيهِ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے "مِنْهُ" نہیں فرمایا تا کہ اس سے آخ کی طرف ضمیر کے عود کرنے کا وہم نہ پیدا ہو اور یہ بات ایسی ہو جائے کہ گویا وہ بذات خاص اس پیامہ کے نکلنے کی طلب کر رہا ہے حالانکہ صورت واقعہ اس طور پر نہ تھی کیونکہ یوسف کا خود ہی پیامہ کے تجسس میں مصروف ہونا

ان کی خودداری کے خلاف تھا۔ لہذا یہاں پر لفظ ظاہر کا اسی بات کی نفی کے لئے اعادہ کیا گیا۔ اور ”وَعَائِهِ“ اس واسطے نہیں کہا تا کہ ضمیر کے یوسف کی طرف عود کرنے کا وہم نہ دلائے کیونکہ ”اسْتَخْرَ جَهَنَّمَ“ کی ایک ضمیر ان کی طرف عائد ہو چکی ہیں۔

پنجم یہ مقصد ہوتا ہے کہ کوئی رعب اور ہیبت دلانے کا مقتضی اسم ذکر کر کے سامع کو ہیبت زدہ اور مرغوب بنایا جائے۔ جس طرح تم کہتے ہو کہ ”الخليفة امير المؤمنين يأمرك بكذا“ یعنی خلیفہ المؤمنین تم کو ایسا حکم دیتے ہیں۔ اور قرآن میں اس کی مثال ہے ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ اور ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ“ ششم مامور (جس کو حکم دیا جائے) کے داعیہ (ترغیب دلانے والی چیز) کی تقویت کا قصد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ہے ”فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ“۔

ساتواں فائدہ ایک بات کو بڑا کر کے دکھانے کا ہے۔ جیسے ”أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ“ ”قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ“ ”هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ۚ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ“۔

آٹھواں نفع یہ ہے کہ ایک بات کے ذکر سے لذت حاصل کی جائے۔ مثلاً ”وَأَوْرَثْنَا الْأَرْضَ نَتَّبِعُوا مِنَ الْجَنَّةِ“ اس میں ”مِنْهَا“ نہیں کہا گیا اور اسی واسطے ارض کے ذکر سے جنت کے ذکر کی طرف عدول کیا۔

نواں فائدہ۔ ظاہر سے وصف کسی بت توصل (پہنچنے اور ملاپ کرنے) کا قصد ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ“ کہ خدا تعالیٰ نے یہ بات اپنے رسول کے قول ”إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ“ کے ذکر کے بعد کی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”فَآمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّي“ اس واسطے نہیں کہا کہ یہاں پر مذکورہ آیت صفات کا اجراء منظور تھا تا کہ ان اوصاف سے معلوم ہو سکے کہ جس شخص پر ایمان لانا اور جس کی پیروی کرنا واجب ہے وہ ان صفات سے متصف ہے اور اگر اس جگہ ضمیر لائی جاتی تو بوجہ اس کے کہ ضمیر کو موصوف نہیں ڈالا جاسکتا یہ بات ناممکن نہ ہوتی۔

دسواں فائدہ یہ ہے کہ اس طرح حکم کی علت (سبب) پر تنبیہ کی جاتی ہے مثلاً ”فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ“ یہاں پر خدا تعالیٰ نے ”لَهُمْ“ (ضمیر) نہیں ارشاد کیا۔ کیونکہ اس سے یہ خبر دی منظور تھی کہ جو شخص ان لوگوں (رسولوں) سے عداوت کرے گا وہ کافر ہے اور خدا تعالیٰ اس سے بوجہ اس کے کفری کے دشمنی رکھتا ہے۔ ”فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ“ ”إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الْمُجْرِمُونَ“ وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا“۔

گیارہویں عموم کا قصد ہے۔ مثلاً ”وَمَا أَتَىٰ نَفْسِي إِلَّا النَّفْسَ لَا مَارَةً“ یہاں اُنہا نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ کہیں اس سے خاص متکلم کا اپنے نفس کی بابت یہ کہنا نہ سمجھ لیا جائے۔ اور قولہ تعالیٰ ”أُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا“۔

بارہویں خصوص کا قصد مثلاً ”وَأَمْرًا مِّنْهُ أَنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ“ اس جگہ تم سے یہ تصریح نہیں کہا کہ وہ بات اسی کے ساتھ خاص ہے۔

تیسرہویں یہ اشارہ ہوتا ہے کہ جملہ پہلے جملہ کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ مثلاً ”فَإِنْ يَشَاءِ اللَّهُ يَخْتِمْ عَلَى قَلْبِكَ وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ“ یہاں پر ”وَيَمْحُ اللَّهُ“ حکم شرط میں داخل نہیں بلکہ دو استئناف (از سر نو دوسرا جملہ شروع ہوا) ہے۔ چودھواں فائدہ متجانس کلمات کی رعایت کرتا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ“ اس بات کو شیخ عزالدین نے ذکر کیا ہے۔ اور ابن الصانع نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ“ کو پیش کیا ہے کہ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے ”عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ“ یہاں پر پہلے انسان سے جنس انسان مراد ہے اور دوسرے انسان سے آدم مراد ہیں یا وہ شخص جو کہ کتابت کو جانتا ہے۔ یا ادریس اور تیسرے انسان سے ابو جہل مراد ہے۔

پندرہواں امر ترصیح اور ترکیب میں الفاظ کے هموزن ہونے کی مراعاة ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے قولہ تعالیٰ ”أَنْ تَصِلَ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى“ کے تحت میں ذکر کیا ہے۔

سولہواں یہ امر ہے کہ اسم ظاہر کسی ایسی ضمیر کا احتمال کرے جو کہ ضروری ہے اور اس کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”آتَيْنَا أَهْلَ قَرْيَةٍ نِسْطُطْعِمُهُمُ أَهْلَهَا“ ہے۔ اگر اس جگہ ”إِسْتَطْعِمَاهَا كَمَا جَاءَتْ تَوْيَهُ اس واسطے صحیح نہ ہوتا کہ خضر اور موسیٰ نے گاؤں سے کھانا طلب نہیں کیا تھا۔ یا ”إِسْتَطْعِمَاهُمْ“ کہا جاتا تو اس کی بھی یہی جاہلت ہوتی کیونکہ ”إِسْتَطْعِمَاهُمْ“ قریہ کی صفت ہے اور قریہ نکرہ ہے اور یہ اہل کی صفت نہیں۔ اس لئے ضروری ہوا کہ اہل میں کوئی ضمیر ہو جو کہ قریہ کی طرف عود کرے اور یہ بات بغیر ظاہر طور پر تصریح کرنے کے اور کسی طرح ممکن نہیں ہے۔ علامہ سبکی نے صلاح الصفدی کے سوال کے جواب میں جو کہ اس نے اس آیت کے متعلق کیا تھا یونہی تحریر کیا ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے۔

أَسْبَدَ نَاقِضِي الْقُضَاةِ وَمَنْ إِذَا

بَدَا وَجْهُهُ اسْتَحْيَى لِسَهُ الْقَمَرَانِ

”ہمارے سردار قاضی القضاۃ کہ جن کے رخ تاباں کے روبرو شمس و قمر شرمندہ ہوتے ہیں۔“

وَمِنْ كَفِّهِ يَوْمَ النَّدَا وَيَرَا عِيسَى

عَلَى طَرَسِهِ بِسُحْرَانِ يَلْتَقَانِ

”سخاوت کے دن ان کے ہاتھ اور قلم سے ان کے پرچہ احکام کے کاغذ پر دو دریا باہم مل جاتے ہیں۔“

وَمِمَّنْ إِنْ دَجَسْتُ فِي الْمَشْكَالَاتِ مَسَائِلَ

جَلَّاهَا بِفِكْرِ دَائِمِ الْمُسْعَانِ

وہ ایسے شخص ہیں کہ اگر مسائل میں کچھ مشکلات کی تاریکیاں پیدا ہو جاتی ہیں تو وہ اپنی چمکنے والی تیز فہم سے ان کو

روشن بنا دیتے ہیں۔

وَأَيْسَتْ كِتَابِ السَّبَبِ أَكْبَرُ مُعْجَزِ

لَا فُضِّلَ مَنْ يَهْدِي بِهِ الْاِثْقَانُ

میں نے کتاب اللہ کو اُس ذات عالی کا سب سے بڑا معجزہ پایا۔ جس کے ذریعہ سے ہر دو جہان کو ہدایت حاصل ہوئی ہے۔

وَمِنْ جُمْلَةِ الْاِعْجَازِ كَوْنُ اخْتِصَارِهِ

بِاِيجَازِ الْفَاطِ وَبَسْطِ مَعْنَانِ

کتاب اللہ کے اعجاز میں سے ایک معجزہ اُس کا اختصار ہے کہ اُس کے لفظوں میں ایجاز اور معانی میں بسط رکھا گیا ہے۔

وَلَكِنِّي فِي الْكَهْفِ ابْصَرْتُ اٰيَةً

بِهَافِ الْفِكْرِ فِي طَوْلِ الزَّمَانِ عِيَانِ

مگر میں نے سورۃ الکہف میں ایک ایسی آیت دیکھی جس میں عرصہ دراز سے فکر بیکار ہو رہی ہے پھر

وَمَا هِيَ اِلَّا اسْتَطْعَمَهَا اَهْلُهَا فَقَدْ

نَرَى اسْتَطْعَمَ مَا هُمْ مَثَلُهُ بَيَانِ

وہ آیت "اسْتَطْعَمَ اهلها" ہے کہ ہم بیان مفہوم ہیں۔ "استطعمهم" کو بھی اسی کے مانند پاتے ہیں۔

فَمَا الْحِكْمَةُ الْغَرَآءُ فِي وَضْعِ ظَاهِرِ

مَكْنَانِ الضَّمِيرِ اِنْ ذَاكَ لِشَانِ

آپ بتائیں کہ پھر اسم ظاہر کو بجائے مضمحل رکھنے کی یہاں کیا حکمت ہے کیونکہ ضرور یہ کوئی اہم بات ہے۔

فَارْشِدُ عَلٰى عَادَاتِ فَضْلِكَ خَيْرَتِي

فَمَالِي بِهَا عِنْدَ الْيَقَانِ بَدَانِ

اپنی بزرگ عادت کے ذریعہ سے میری حیرت دور کیجئے کیونکہ بیان کے وقت میں اس کی تفسیر سے عاجز رہ جاتا ہوں۔

تنبیہ: اسم ظاہر کا اعادہ اس کے معنی میں بہ نسبت اُس کے بلفظہ اعادہ کرنے کے احسن ہے۔ جیسا کہ "اِنَّا لَا نُضِيعُ

اَجْرَ الْمُصْلِحِيْنَ" "اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا" اور اسی کی مثل دیگر آیتوں میں پایا جاتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "مَا يَوْذُوْا الَّذِيْنَ

كَفَرُوْا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يُنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللّٰهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ

يَشَاءُ" کیونکہ خیر کا نازل کرنا ربوبیت کے لئے مناسب ہے اور اس کا اعادہ "اللہ" کے لفظ سے کیا کیونکہ غیر کے علاوہ

انسان آدمیوں کی تخصیص خیر کے ساتھ کرم خداوندی کے لئے مناسب ہے اور اس کی وجہ ربوبیت کے دائرہ کا وسیع تر ہوتا

ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ" اور اسم ظاہر کا

دوسرے جملہ میں دوبارہ لانا بہ نسبت اُس کے ایک ہی جملہ میں لانے کے احسن ہے کیونکہ وہ دونوں جملے منفصل ہیں اور

طول کلام کے بعد اظہار اسم اُس کی ضمیر لانے کی نسبت سے یوں احسن ہوتا ہے کہ ذہن اُس چیز کے سبب سے مشغول نہیں

رہتا۔ جس پر ضمیر کا عود ہو اور اس طرح جس چیز کو شروع کیا گیا ہے وہ سامع کی فہم سے فوت نہیں ہو سکتی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ" اور یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَزْرَ" کے بعد فرمائی ہے۔

چودھویں نوع ہے ایفان۔ امکان کو کہتے ہیں اور اُس کی تعریف یہ ہے کہ "کلام کو کسی ایسی بات پر ختم کیا جائے جو کہ کسی ایسے نکتہ کا فائدہ دیتی ہو کہ کلام کے معنی بغیر اُس نکتہ کے بھی تام ہو جاتے ہوں۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ یہ بات شعر کے ساتھ مخصوص ہے۔ مگر اس قول کی تردید اُس کے قرآن میں واقع ہونے کے ساتھ کر دی گئی ہے اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ اتَّبِعُوا مِنْ لَا يَسْأَلُكُمْ أَجْرًا وَهُمْ مُهْتَدُونَ" یہاں قولہ تعالیٰ "وَهُمْ مُهْتَدُونَ" ایفان ہے اس واسطے کہ اگر اُس کو نہ کہا جاتا تو بھی کلام کے معنی پورے ہو جاتے۔ اس لئے کہ رسول لامحالہ راہ یافتہ ہوتا ہے مگر چونکہ اُس جملہ میں لوگوں کو رسولوں کی پیروی پر ابھارنے اور اُن کو اس بات کی ترغیب دلانے میں ایک قسم کا زائد مبالغہ تھا اس واسطے اسے وارد کیا۔ اور ابن الاصح نے قولہ تعالیٰ "وَلَا تَسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ" کو اسی قبیل سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں قولہ تعالیٰ "إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ" اُن کے نفع نہ اٹھانے کا مبالغہ کرنے کے لئے اصل معنی مراد پر زائد ہے کیونکہ یہ وعدہ ثابت اور اس کا واقع ہونا بدایتاً معلوم ہے اُس میں کوئی شک نہیں کر سکتا۔

پندرہویں نوع ہے تذکیل اور وہ اس کا نام ہے کہ ایک جملہ کے پیچھے دوسرا جملہ لایا جائے اور یہ دوسرا جملہ پہلے جملہ کے منطوق یا مفہوم کی تاکید کے واسطے اُس کے معنی پر شامل ہوتا کہ جس شخص نے جملہ اولیٰ کو نہیں سمجھا ہے۔ اس کے لئے معنی کو ظاہر کر دے اور جس شخص نے وہ معنی سمجھ لئے اُس کے نزدیک ان معنوں کا تقرر کر دے۔ مثلاً "ذَلِكَ جَزَيْنَا هُم بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَافِرُ" اور "وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا" "وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمْ الْخَالِدُونَ كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ" "وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُونَ بَشِرَاكُمْ وَلَا يُنَبِّئُكُمْ مِثْلَ خَبِيرٍ"

سولہویں نوع ہے۔ طرد اور عکس طبعی کہتا ہے طرد اور عکس اس بات کا نام ہے کہ دو کلام اس طرح لائے جائیں جن میں سے پہلا کلام اپنے منطوق کے ذریعہ سے کلام ثانی کے مفہوم کی تقریر کرتا ہو۔ اور یا اس کے برعکس ہو مثلاً قولہ تعالیٰ "لَيْسَتْ أَذْنُكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغِ الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ... لَيْسَ عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدُ هُنَّ" کہ خاص کر ان اوقات میں اجازت حاصل کرنے کا منطوق ان کے ماسوا دیگر اوقات میں رفع جناح کے مفہوم کا مقرر (قرار دینے والا) ہے اور اس کے بالعکس۔ پھر اسی طرح قولہ تعالیٰ "لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ" بھی طرد اور عکس کی قسم سے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ایجاز کی صفت میں اس نوع کے مقابل احتیاج کی نوع ہے۔

سترہویں نوع ہے تکمیل۔ اس کا نام احترا اس بھی رکھا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایسے کلام میں جو خلاف مقصود ہونے کا وہم دلاتا ہو کوئی ایسی بات لائی جائے جو کہ اُس وہم کو دفع کر دے مثلاً "أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ" کہ اگر اس جگہ محض "أَذِلَّةٌ" پر کفایت کر لی جاتی تو اس سے وہم ہوتا کہ یہ بات اُن کی کمزوری کے باعث ہے لہذا اس وہم کو خدا تعالیٰ نے اپنے قول "أَعِزَّةٌ" کے ساتھ دفع کر دیا۔ اور اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "أَشِدَّاءُ عَلَى"

الْكَفَّارَ رَحْمَاءَ بَيْنَهُمْ“ کہ اگر اس میں صرف ”أَشْدَّاءُ“ پر اکتفا کر لی جاتی تو اس سے وہم پیدا ہوتا کہ یہ بات اُن کی مددِ مزاحی کے سبب سے ہے۔ تَخْرِجُ بَيْنَضَاءٍ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ اور ”لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمُنُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ“ احتراس کی مثال ہے تاکہ اس سے سلیمان کی جانب نسبتِ ظلم کا توہم نہ ہو۔ اور اسی کی مثال ہے ”فَقُصِّيتُكُمْ مِنْهُمْ مَعْرَةً بَغَيْرِ عِلْمٍ“ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”قَالُوا نَشْهَدُ اَنَّكَ لَرَسُولُ اللّٰهِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ اَنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ“ کہ اس مثال میں وسط کا جملہ احتراس ہے تاکہ وہ تکذیب کے فی نفس الامر ہونے کے وہم سے محفوظ رکھے۔

کتاب عروس الافرات میں آیا ہے ”پھر اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا مثالوں میں سے ہر ایک نے ایک نئے معنی کا فائدہ دیا ہے اس لئے یہ اطناب میں شمار نہیں ہوگا۔ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ گو اس کے فی نفسہ ایک ہی معنی ہیں لیکن اس حیثیت سے یہ اپنے ماقبل کا اطناب ہے کہ اس نے اپنے غیر کا توہم رفع کیا ہے۔

اٹھارہویں نوع ہے۔ تمیم اس بات کا نام ہے کہ ایسے کلام میں جو کہ غیر مراد کا وہم نہ دلاتا ہو۔ ایک فصلتہ (متعلق جملہ) اس طرح کالایا جائے جو کہ کسی نکتہ کا فائدہ دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ“ میں ”عَلَىٰ حُبِّهِ“ متعلق جملہ مبالغہ کا فائدہ دیتا ہے اور اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ لوگ باوجود طعام کی محبت یعنی اُس کی اشتہا (خواہش) کے مسکینوں کو کھانا کھلا دیتے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں مساکین کو کھانا کھلانا بہت ہی زائد ثواب کا موجب ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَأَتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ“ بھی اسی کی مثال ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ“ میں ”وَهُوَ مُؤْمِنٌ“ کا جملہ تمیم کے لئے آیا ہے اور یہ نہایت خوشنما تمیم ہے۔

انیسویں نوع ہے استقصاء۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک معنی کو لے کر اُس کا استقصاء (کرید) کرے اور اس کے تمام ذاتی اوصاف کی جستجو اس طرح کرے کہ اُس شخص کے بعد کوئی دوسرا آدمی اُسی معنی کو استعمال کرے تو اسے گنجائش زبان کھولنے کی نہ ملے۔ اُس معنی کے تمام عوارض اور لوازم بیان کر دے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَيُّودٌ أَخَذَكُمْ أَنَّ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ“ کَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ“ اگر اللہ تعالیٰ یہاں صرف ”جَنَّةٌ“ ہی کہہ کر بس کر دیتا تو یہ بات کافی ہوتی۔ مگر اس نے اسی مقام پر توقف نہیں کیا بلکہ اُس کی تفسیر میں ”مِنْ نَجِيلٍ“ وَاَعْنَابٍ“ (کھجور کے پتوں اور انگور کی بیلوں کا باغ) فرمایا۔ کیونکہ ایسے باغ کے مالک کو اُس کی تباہی سے سخت رنج پہنچتا ہے۔ پھر اس پر ”تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ“ اُس کے نیچے نہریں بہ رہی ہیں کی صفت اضافہ کر کے باغ کی صفت پوری کی اور اس کے بعد مزید تکرار وصف کے طور پر ارشاد کیا ”فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ“ اُس میں ہر طرح کے میوے موجود ہیں۔ اور اس طرح باغ میں جتنی خوبیاں ہونی چاہئیں اُن سبھوں کو بیان کر دیا تاکہ اُس کی تباہی پر نہایت سخت رنج و تاسف ہو سکے۔ اور بعدہ مالک باغ کی صفت میں فرمایا ”وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ“ اور اُس کا بڑھا پاپا آ گیا ہو۔ پھر ایسی بات کے ساتھ جو مناسبت کی بڑائی کا موجب بنے۔ اس بارہ میں معنی کی اور بھی جستجو فرما کر مالک باغ کے بڑھا پے کی حالت بیان کرنے کے بعد یہ بھی ارشاد کیا کہ ”وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ“ اور اس کے اولاد بھی ہے۔ مگر اتنی بات پر اکتفا نہ کر کے ذریتہ کی صفت ”ضُعَفَاءُ“ کے

ساتھ بھی کر دی۔ بعد ازاں باغ کے استیصال (تباہ کرنے) کا ذکر کیا جو کہ اُس مصیبت زدہ شخص کا تمام و کمال سرمایہ اور سراسر اوقات کا ذریعہ تھا۔ اور چشمِ زدن میں اُس کے ہلاک کر ڈالنے کا بیان فرماتے ہوئے کہا ”فَأَصَابَهَا إِغْصَارٌ“ پھر اُس پر بگولہ آئے۔ مگر چونکہ یہ بات معلوم تھی کہ بگولے سے سرعتِ ہلاک حاصل نہیں ہو سکتی اس واسطے ”فِيهِ نَارٌ“ اس میں آگ ہے۔ فرمایا اور اس پر بھی توقف نہیں کیا بلکہ اُس کے جل ہی جانے کی خبر دے دی کیونکہ یہاں احتمال ہو سکتا تھا کہ بگولے کی آگ کمزور ہوگی۔ اور باغ میں پانی کی نہروں اور درختوں کی رطوبت کے باعث وہ آگ اُس کے جلانے کے واسطے کافی نہ ہوگی۔ لہذا اس احتمال سے احترا س کرنے کے واسطے ارشاد کیا ”فَاخْتَرَقَتْ“ یعنی پھر وہ جل گئی۔ غرضیکہ یہ ایک کلام میں واقع ہونے والی بہترین تمام تر اور بہت ہی کامل استقصاء ہے۔

ابن ابی الاصبغ کہتا ہے ”استقصاء اور تنمیم اور تکمیل“ ان تینوں کے مابین باہمی فرق حسب ذیل ہے۔ تنمیم کا ورود ناقص معنوں پر اس لئے ہوتا ہے کہ وہ معنی تام ہو جائیں اور اس کے آنے سے وہ مکمل ہو جاتے ہیں۔ تکمیل کا ورود ایسے معنی پر ہوا کرتا ہے جس کے اوصاف تام ہوں۔ اور استقصاء کا ورود تام اور کامل معنی پر ہوتا ہے۔ پس وہ اُس معنی کے لوازم عوارض اوصاف اور اسباب کی کرید کر کے تمام اُن باتوں کا استیعاب کر لیتا ہے جن پر اُس معنی کے متعلق خیال جاسکے۔ یہاں تک کہ پھر کسی شخص کے واسطے اُس معنی میں گفتگو کی گنجائش یا کوئی بات پیدا کرنے کی جگہ باقی نہیں رہتی۔

بیسویں نوع ہے اعتراض۔ قدامت نے اسی نوع کا نام التفات رکھا ہے۔ اعتراض اس بات کا نام ہے کہ ایک کلام یا دو کلاموں کے مابین دفعِ ابہام کے سوا کسی اور نکتہ کے لئے ایک جملہ یا ایک سے زائد اس طرح کے جملے لائیں جن کا اعراب میں کوئی محل نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيَجْعَلُونَ لِنَاثِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ“ اس جگہ قولہ تعالیٰ ”سُبْحَانَهُ“ خدا تعالیٰ کے بیٹیاں ہونے سے اُس کی تنزیہ اور خداوند کریم کے لئے بیٹیاں ٹھہرانے والوں کی خواری کرنے کے لئے بطور جملہ معترضہ کے وارد ہوا ہے۔

اور قولہ تعالیٰ ”لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْخَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِينَ“ میں ”إِنْ شَاءَ اللَّهُ“ کا جملہ معترضہ ہے اور برکت حاصل کرنے کی غرض سے لایا گیا ہے۔ اور ایک جملہ سے زائد جملوں کے معترضہ واقع ہونے کی مثال ہے ”فَأَتَوْهُنَّ مِنْ خَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ“ اِس جگہ قولہ ”نِسَاءُكُمْ خَوَّثَ لَكُمْ“ اس جگہ قولہ ”نِسَاءُكُمْ“ قولہ ”فَأَتَوْهُنَّ“ کے ساتھ متصل ہے۔ کیونکہ یہ اُس کا بیان ہے اور ان دونوں جملوں کے مابین اور جس قدر جملے ہیں وہ سب معترضہ ہے اُن کی غرض پاکیزہ رہنے پر آمادہ بنانا اور پشت کی جانے سے مباشرت کرنے سے پرہیز کرنے کی تاکید ہے اور قولہ تعالیٰ ”يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَ كِبَ وَيَا سَمَاءُ اقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ“ اس آیت میں تین معترضہ جملے ہیں اور وہ یہ ہیں:

(۱) وَغِيضَ الْمَاءِ (۲) وَقُضِيَ الْأَمْرُ (۳) وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ۔

کتابِ قصی القریب میں آیا ہے کہ اس بات کا نکتہ (باریکی) یہ ہے کہ امورِ مذکورہ کا بطور جملہ معترضہ آنا ان کے لاحالہ دونوں قولوں کے مابین واقع ہونے کا وثوق ہے اس واسطے اگر ان کو بعد میں لایا جاتا تو ان کا متاخر ہونا نمایاں ہو جاتا اور ان کے وسط میں لانے سے یہ فائدہ ہوا کہ ان کا غیر متاخر ہونا کھل گیا۔ پھر اس میں یہ بات بھی ہے کہ یہاں پر

اعتراض و اعتراض ہے۔ یعنی جملہ ہائے معترضہ کے مابین بھی جملہ معترضہ آیا ہے اس واسطے کہ ”وَقَضَى الْأَمْرُ“
و غِبْضُ۔ اور۔ وَاِسْتَوَتْ کے دونوں جملوں کے مابین جملہ معترضہ پڑا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ”اِسْتَوَاْءَ“ کا حصول پانی
خشک ہونے کے عقب ہی میں ہو سکتا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ ۖ فِيْهَا اِلَآءٌ رَّبِّكُمْۤا
كَذِبَانَ ۖ ذُوَاتَا اَفْنَانٍ ۖ فِيْهَا اِلَآءٌ رَّبِّكُمْۤا تُكْذِبَانِ ۖ فِيْهِمَا عَيْنٌ تَجْرِيَانِ ۖ فِيْهَا اِلَآءٌ رَّبِّكُمْۤا تُكْذِبَانِ ۖ فِيْهِمَا مِنْ
كُلِّ فَاكِهَةٍ ۚ رُوحٌ ۖ فِيْهَا اِلَآءٌ رَّبِّكُمْۤا تُكْذِبَانِ ۖ مُتَكِنَيْنِ ۖ عَلٰى فُرُشٍ بَطَآئِنُهَا مِنْ اِسْتَبْرَقٍ ۚ وَجَنَّاتُ الْجَنَّةِ ذٰلِ ۖ فِيْهَا
اِلَآءٌ رَّبِّكُمْۤا تُكْذِبَانِ ۖ“ میں ”عَلٰى فُرُشٍ“ تک جس قدر عبارت ہے اُس میں سات معترضہ جملے اُس وقت میں آتے ہیں
جبکہ اس کا اعراب ”وَلَمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ“ سے حال ذال کر لیا جائے۔ اور اعتراض و اعتراض واقع ہونے کی مثالوں
میں سے ہے قولہ تعالیٰ ”فَلَا اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ اِنَّهٗ لَقُرْآنٌ كَرِيْمٌ“ کہ یہاں قسم اور
اُس کے جواب کے مابین قولہ تعالیٰ ”وَ اِنَّهٗ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ“ جملہ معترضہ پڑا ہے اور قسم اور اس کی صفت (عظیم)
کے مابین قولہ تعالیٰ ”لَوْ تَعْلَمُوْنَ“ معترض ہو کر مقسم یہ کی تعظیم۔ اُس کے اجلال کی تحقیق اور اس بات کو معلوم کرانے کا فائدہ
دیتا ہے کہ جس کی قسم کھائی جاتی ہے اُس کی عظمت ایسی ہے جس کو وہ لوگ نہیں جانتے۔

طہنی نے کتاب بتیان میں بیان کیا ہے ”حسن اعتراض کی وجہ فائدہ دینے کی خوبی ہے اور اسی کے ساتھ اُس کا آنا ایک غیر مترقب (جس کی امید نہ ہو ایسی) چیز کا آنا ہے لہذا وہ اس وقت میں ایسی خوبی کی طرح ہوگی جو کہ نامعلوم طور پر یا جدھر سے تم کو اُس کے حصول اور آنے کی اطلاع نہ ہو خود بخود آ جائے اور حاصل ہو جائے۔۔۔“

ایسویں نوع ہے تغلیل اور اس کا فائدہ تقریر (ایک بات کو قرار دے دینا) اور ابلغیت (حد درجہ کو پہنچا دینا) ہوتا ہے۔ کیونکہ انسانی طبیعتیں ایسے احکام کے قبول کرنے پر خوب آمادہ ہوا کرتی ہیں۔ جن کی علت اُن کے سوا اور امور کے ساتھ بیان کی گئی ہو۔ اور قرآن میں بیشتر تغلیل اس طرح آئی ہے کہ کسی ایسے سوال کا جواب مقدر کیا گیا ہو جس سوال کو جملہ اولی (پہلے جملہ) نے چاہا ہے۔ تغلیل کے حذف یہ ہیں لام۔ اِن۔ اُن۔ اِذ۔ بَـاء۔ کَـے۔ مَن اور لَعَلَّ۔ اور اُن کی مثالیں ادوات کی نوع میں گزر چکی ہیں۔ اُن چیزوں میں سے جو کہ تغلیل کی مقتضی ہوتی ہیں ایک حکمت کا لفظ ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ“ اعلیٰ درجہ کی حکمت اور آفرینش کی غایت (علت غائی) کا ذکر۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”بَجَعَلْ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً“ اور ”أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا“۔

نوع ستاون

خبر اور انشاء

اعلیٰ درجہ کے علماء فن نحو اور علم بیان کے تمام علمائے کلام کا انحصار خبر اور انشاء ہی کی دو قسموں میں کرتے ہیں اور ان کے سوا کلام کی کوئی تیسری قسم نہیں قرار دیتے۔ ایک قوم نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام کی دس قسمیں حسب ذیل ہیں:

ناء، مسئلہ، امر، تشفع، تعجب، قسم، شرط، وضع، شک اور استفہام۔ ایک قول میں استفہام کو نکال کر صرف نو قسمیں رکھی گئی ہیں کیونکہ استفہام سوال میں داخل ہے۔ پھر ایک اور قول یہ ہے کہ کلام کی سات قسمیں ہیں۔ اس قول کے قائل نے شک کو بھی نکال ڈالا ہے کیونکہ وہ خبر کی ایک قسم ہے۔

افحش کہتا ہے کہ کلام کی سات قسمیں خبر، استخبار، امر، نہی، نداء اور تمنی ہیں۔

بعض لوگ اس سے بھی ایک کم یعنی پانچ قسمیں بتاتے ہیں۔ خبر، امر، تصریح، طلب اور نداء۔ پھر ایک گروہ کے نزدیک خبر، استخبار، طلب اور نداء چار ہی قسمیں ہیں اور بہت سے لوگوں نے محض تین قسمیں خبر، طلب اور انشاء قرار دی ہیں۔ جس کی دلیل حصر یہ ہے کہ کلام میں یا تصدیق و تکذیب کا احتمال ہوگا اور یا یہ احتمال نہ ہوگا۔ اول یعنی اگر اس میں احتمال تصدیق و تکذیب پایا جاتا ہے وہ خبر ہے۔ اور دوم یعنی جس میں یہ احتمال نہ ہو اگر اس کے معنی اُسی کے لفظ سے مقترن ہوں گے تو وہ انشاء ہے اور جبکہ اُس کے معنی لفظ کے ساتھ مقترن نہ ہوں بلکہ اُس سے متاخر ہیں تو وہ طلب ہے۔

اہل تحقیق اس بات کے قائل ہیں کہ طلب بھی انشاء میں داخل ہے کیونکہ مثلاً لفظ اضرب کے معنی ہیں ضرب کی طلب اور یہ معنی اپنے لفظ سے مقترن ہیں لیکن وہ ضرب جو کہ اس لفظ کے بعد پائی جاتی ہے وہ طلب کے متعلق ہے نہ کہ خود ہی طلب بھی۔

لوگوں نے خبر کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ دشواری کی وجہ سے خبر کی جامع اور مانع تعریف ہو ہی نہیں سکتی۔ دوسرا قول ہے کہ اُس کی تعریف یوں نہیں کی جاتی کہ وہ ایک بدیہی چیز ہے جو انسان بلا کسی مزید غور و تامل کے انشاء اور خبر کے مابین فرق کر لیتا ہے۔ امام نے کتاب محصول میں اسی قول کو ترجیح بھی دی ہے اور اکثر لوگ یہ کہتے ہیں کہ نہیں خبر کی جامع اور مانع تعریف کی جاسکتی ہے چنانچہ قاضی ابوبکر اور فرقہ معتزلہ کے علماء کہتے ہیں خبر وہ کلام ہے جس میں صدق اور کذب داخل ہوتا ہو اس پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی خبر فقط صادق ہی ہوتی ہے۔ قاضی نے اس کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی خبر صادق ہی ہوتی ہے لیکن لغت کے لحاظ سے وہ اس تعریف میں ضرور داخل ہو سکتی ہے اور اُس پر اس تعریف کا اطلاق صحیح ہے اور ایک قول یہ ہے کہ ”جس کلام میں تصدیق و تکذیب داخل ہو اور اسی کے ساتھ وہ مذکورہ بالا اعتراض سے بھی سالم رہے وہ خبر ہے۔“

امام ابوالحسن بصری کا قول ہے ”جو کلام خود ہی کسی نسبت کا فائدہ دے وہ خبر ہے۔“ اس پر اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اس

طرح تو لفظ ”قسم“ صیغہ امر بھی خبر کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے۔ اور تعریف جامع و مانع نہیں رہتی۔ کیونکہ قیام ایک منسوب امر ہے اور طلب بھی منسوب شے ہوتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ ”جو کلام بنفسہ کسی نہ کسی امر کی اضافت از روئے نفی اور اثبات کے کسی دوسرے امر کی طرف کرنے کا فائدہ دیتا ہو وہ خبر ہے“۔ اور پھر یوں بھی اُس کی تعریف کی جاتی ہے کہ ”جو قول اپنے صریح (معنی اور لفظ) کے ذریعہ سے نفی یا اثبات کے ساتھ ایک معلوم کی نسبت دوسرے معلوم کی طرف کرنا چاہے وہ خبر لاتا ہے۔“

بعض متاخرین کہتے ہیں ”انشاء وہ کلام ہے جس کا مدلول کلام کے ساتھ خارج میں حاصل ہوتا ہو اور خبر وہ کلام ہے جو اس کے خلاف ہو اور جن لوگوں نے کلام کا انحصار صرف تین قسموں میں کیا ہے۔ اُن میں سے بعض اشخاص کا بیان ہے کہ ”کلام اگر اپنی وضع کے ذریعہ سے کسی طلب کا فائدہ دیتا ہو تو وہ اس بات سے خالی نہ ہوگا کہ ماہیت کے ذکر یا اُس کی تحصیل۔ اور یا اُس سے باز رہنے کی طلب کرے۔ ان میں سے پہلی قسم کا کلام استفہام دوسرا امر اور تیسرا نفی۔ لیکن اگر وہ بالوضع طلب کا فائدہ نہ دیتا ہو۔ تو اس حالت میں اُس کے محتمل صدق و کذب نہ ہونے کی صورت میں اُسے تنبیہ اور انشاء کے نام سے موسوم کریں گے کیونکہ تم نے اسی کے ذریعہ سے دوسرے کو اپنے مقصد پر مطلع بنایا ہے اور بغیر اس بات کے کہ وہ کلام موجود فی الخارج رہا ہو۔ تم نے اُس کو انشاء یعنی از سر نو صورت پذیر کیا ہے۔ اس بارہ میں یہ سب حالتیں برابر ہیں کہ وہ لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ دیتا ہو۔ جیسے تمنی، ترجی، نداء اور قسم میں ہے یا لازم کے ساتھ طلب کا فائدہ نہ دے۔ جیسے ”انت طایق“ میں ہے اور اگر وہ کلام صدق و کذب کا احتمال من حیث ہو (اپنے کلام محتمل صدق و کذب ہونے کی حیثیت سے) کرتا ہو تو وہ خبر ہے۔“

فصل: خبر کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخاطب کو بات کا فائدہ پہنچایا جائے یعنی اُس کو کسی بات کا علم دلایا جائے۔ بعض اوقات خیر امر کے معنی میں بھی وارد ہوا کرتی ہے۔ جیسے ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ“: ”وَالْمُطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ“ اور نفی کے معنی میں بھی خبر کا ورود ہوتا ہے۔ مثلاً: ”لَا يُمْسُهُ إِلَّا الْمَطَهَّرُونَ“ اور دعا کے معنی میں بھی جیسے: ”وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ یعنی ہماری اعانت کر۔ اور اسی قسم سے ہے: ”تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ“ کہ یہ ابی لہب کے حق میں دعائے بد ہے اور ایسا ہی قولہ تعالیٰ: ”فَاتْلُهِمُ اللَّهُ، عُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا“ بھی ہے اور ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ: ”حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ“ کو بھی اسی قبیل سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہ منافقین مدینہ کے حق میں بد دعا ہے اس لئے کہ اُن کے دل معرکہ احد میں جنگ کرنے سے تنگ ہو گئے ہیں۔

ابن العربی نے مذکورہ بالا لوگوں کے ساتھ اُن کے اس قول میں کہ ”خبر امر اور نفی کے معنی میں بھی وارد ہوتی ہے“ نزاع کی ہے۔ اُس نے قولہ تعالیٰ: ”فَلَا رَفْثَ“ کے بارہ میں کہا ہے کہ یہ رفث کے پائے جانے کی ہی نفی نہیں ہے بلکہ اُس کی مشروعیت کی نفی ہے کیونکہ بعض لوگوں سے رفث وجود میں آتا ہے اور خدا تعالیٰ کی خبر کا اپنی خبر دہی کے خلاف واقع ہونا جائز نہیں۔ لہذا اب یہ نفی رفث کے وجود شرعی کی طرف راجع ہوگی نہ یہ کہ اُس کے محسوس وجود کی جانب۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَالْمُطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ“ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے ایسا کریں نہ کہ محسوس ہونے کے اعتبار سے۔ اس واسطے کہ ہم کو بعض مطلقہ عورتیں ایسی بھی دکھائی دیتی ہیں۔ جو تَرَبَّصْنَ: (انتظار عدت) نہیں کرتیں۔ لہذا نفی

کا عود خواہ مخواہ شرعی حکم کی طرف ہو گا نہ کہ وجود حسی کی جانب۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: "لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ" بھی ہے اس سے مراد یہ ہے کہ از روئے شرع کوئی ناپاک آدمی مصحف کو نہ چھوئے۔ لہذا اگر کوئی اُس کو حالتِ عدم طہارت میں مس کرنے بھی تو وہ حکم شرع کے خلاف ورزی کرنے کا۔ ابن العربی کہتا ہے "اور یہ ایسا دفتہ ہے جس کو علماء دریافت نہ کر سکے اور کہنے لگے کہ خبر نبی کے معنی میں آتی ہے۔ حالانکہ یہ بات نہ کبھی پائی گئی اور نہ اس کا پایا جانا صحیح ہو گا۔ کیونکہ یہ دونوں امر یعنی خبر اور طلب (نبی) حقیقت میں ایک دوسرے سے مختلف اور از روئے وضع باہم متباہن ہیں۔

فرع: صحیح ترین قول کے اعتبار پر تعجب خبر کی ایک قسم ہے۔ ابن الفارس کہتا ہے تعجب ایک شے کو اُس کے مانند چیزوں پر فضیلت دینے کا نام ہے۔ اور ابن الصالح کا بیان ہے "تعجب نام ہے اُس صفت کے عظیم بنانے کا جس کے ساتھ متعجب منہ کو اُس کے مانند انور سے ممتاز بنایا گیا ہو"۔ اور زخشری کہتا ہے "تعجب کے معنی یہ ہیں کہ سامعین کے دلوں میں ایک امر کی عظمت قائم کی جائے۔ کیونکہ تعجب اسی شے سے حاصل ہوتا ہے جو کہ اپنے نظائر اور ہمشکلوں سے خارج ہو"۔ اور رمانی کا بیان ہے "تعجب میں ابہام (بات کو گول بنانا) مطلوب ہوا کرتا ہے اس لئے کہ لوگوں کو عادتاً اسی بات سے حیرت پیدا ہوتی ہے۔ جس کا سبب نہ معلوم ہوتا ہو۔ لہذا ہر ایک ایسی چیز جس کا سبب مبہم ہو اُس سے تعجب بہتر ہو گا۔ وہ کہتا ہے اور تعجب کی اصل وہی معنی ہیں جن کا سبب پوشیدہ رہے اور لفظ تعجب صرف اس وجہ سے کہ وہ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے مجازاً تعجب کہلاتا ہے۔ اور ابہام ہی کی وجہ سے نعم کا استعمال جنس کے سوا اور کہیں نہ ہوا۔ اور جنس میں اُس کا استعمال تحمیل کی غرض سے کیا گیا تاکہ تفسیر تفخیم کے طریقہ پر اضاہار قبل الذکر کے ساتھ واقع ہو۔ پھر تعجب کے لئے چند صیغے اسی کے لفظ سے بتائے گئے جو کہ ما الفعل اور افعال بہ ہیں اور چند صیغے اُس کے لفظ کے علاوہ دیگر الفاظ سے وضع ہوئے۔ مثلاً مکبر قولہ تعالیٰ: "كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ" اور "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ" اور "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ"۔

قاعدہ: محقق لوگوں نے کہا ہے "جس وقت تعجب کا ورود اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہو تو وہ مخاطب کی طرف پھیر دیا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ" یعنی ان لوگوں پر تعجب کرنا واجب ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی توصیف تعجب کے ساتھ اس واسطے نہیں کی جاتی کہ گو یہ استعظام (عظمت دینا) ہے تاہم اس کے ساتھ جہل (نادانی) کی شرکت رہتی ہے۔ اور پروردگار تعالیٰ اس بات سے منزہ ہے اور انہی لئے ایک جماعت بجائے تعجب کے خدا تعالیٰ کے بارہ میں تعجب کے ساتھ تعبیر کرتی ہے یعنی یہ کہ ایسے مقاموں پر خداوند کریم اپنی طرف سے مخاطب لوگوں کو تعجب میں ڈالتا ہے اس کی نظیر خدا تعالیٰ کی طرف سے دعا اور ترجی کا آنا ہے۔ اور یہ بات صرف اہل عرب کے فہم مطالبہ کرنے کے لحاظ سے کہی گئی ہے۔ یا اس کے معنی یہ ہیں کہ "یہ ایسے لوگ ہیں جن کے واسطے تمہاری بول چال میں ایسا کہا جانا واجب ہے"۔

اسی سبب سے سیبویہ نے قولہ تعالیٰ: "لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى" کی تفسیر میں کہا ہے "اس کے معنی ہیں کہ تم دونوں اپنی امید اور توقع پر چاؤ"۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَيَلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ" اور: "وَيَلِّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ" کے بارہ میں کہا ہے کہ "اس کو دعا نہ کہو کیونکہ ایسا کہنا بہت برا ہے مگر چونکہ اہل عرب اپنی زبان میں ایسا ہی بولتے تھے۔ اور قرآن کا نزول انہی کی لغت میں ہوا اور انہی کے محاورات کی اس میں پابندی کی گئی۔ اس لئے گویا ان سے: "وَيَلِّ لِلْمُطَفِّفِينَ" اس معنی میں کہا گیا کہ یہ لوگ ان میں سے ہیں جن کے لئے ایسی بات کہنا واجب ہے۔ کیونکہ یہ کلام محض شریروں اور ہلاکت میں پڑنے والوں کے

واسطے کہا جاتا ہے اور اسی بنا پر کہا گیا ہے کہ یہ لوگ ان میں سے ہیں جو کہ ہلاکت میں داخل ہوئے۔

فرع: خبری کی قسموں میں سے ایک قسم وعد اور وعید بھی ہے۔ مثلاً: ”سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ“ اور: ”سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا“ مگر ابن قتیبہ کے کلام میں ایسی بات آئی ہے جو اس کے انشاء ہونے کا وہم دلاتی ہے۔

فرع: نفی بھی خبری کی ایک قسم بلکہ وہ پورے کلام کا ایک حصہ ہے (یعنی کلام کی دو ہی قسمیں اثبات اور نفی ہوا کرتی ہیں اس لحاظ سے نفی ہر طرح کے کلام میں نصف حصہ رکھتی ہے) نفی اور جحد کے مابین فرق اتنا ہے کہ دوم یعنی جحد (کا کہنے والا) اگر صادق ہو تو اس کے کلام کو نفی کے نام سے موسوم کریں گے اور جحد نہ کہیں گے۔ اور اگر وہ کاذب ہے تو اس کو جحد اور نفی دونوں ناموں سے موسوم کریں گے۔ اس واسطے ہر ایک جحد نفی ہو سکتا ہے مگر ہر ایک نفی جحد نہیں ہو سکتی۔ اس بات کو ابو جعفر نحس نے بیان کیا ہے اور ابن الشجر کی وغیرہ نے بھی۔ نفی کی مثال ہے: ”مَا كَانَ مُحَمَّدٌ ابَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ“ اور جحد کی مثال فرعون اور اس کی قوم کا آیاتِ موسیٰ کی نفی کرنا ہے۔ اللہ پاک فرماتا ہے: ”فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ آيَاتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَفَتْهَا أَنْفُسُهُمْ“ نفی کے ادوات (حروف) لَا، لَيْسَ، مَا، إِنَّ، لَمْ، اور لَمَّا: ہیں۔ ان کے معانی سابق میں ادوات کی نوع میں بیان ہو چکے۔ اور ان کے فروق بھی اسی جگہ بتا دیے گئے ہیں ہاں اس مقام پر ہم ایک زائد فائدہ وارد کرتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ ”حوبی نے کہا ہے ادوات نفی میں سے اصل حروف صرف لَا اور مَا دو حروف ہیں کیونکہ نفی یا تو زمانہ گزشتہ (ماضی) میں ہوگی اور یا زمانہ آئندہ (مستقبل) میں۔ اور استقبال ہمیشہ ماضی کی نسبت زائد ہوتا ہے۔ پھر حرف لَا بہ نسبت حرفِ مَا کے خفیف تر ہے۔ لہذا اخف کو اکثر کے لئے وضع کیا۔ اس کے بعد چونکہ ماضی میں نفی کی حالت مختلف ہوتی ہے۔ یعنی یا تو وہ ایک ہی استمراری نفی ہوا کرتی ہے اور یا ایسی نفی ہوتی ہے جس میں متعدد احکام ہوں اور یہی حالت نفی کی مستقبل میں بھی ہے۔ لہذا اب نفی کی چار قسمیں ہو گئیں۔ اور ان کے واسطے مَا، اور لَمْ، اور لَنْ، اور لَا، چار کلمات اختیار کئے گئے۔ اور باقی دو کلمے إِنَّ، اور لَمَّا: کوئی اصل نہیں ہیں۔ پس مَا اور لَا ماضی اور مستقبل دونوں زمانوں میں باہم مقابل ہیں۔ اور لَمْ ایسا ہے کہ گویا وہ لَا اور مَا سے ماخوذ ہے اس لئے کہ لَمْ لفظاً استقبال میں نفی کے واسطے آتا ہے اور معنی زمانہ ماضی میں نفی کے واسطے چنانچہ لَا جو کہ نفی مستقبل کے واسطے آتا ہے اُس میں سے حرفِ لَا اور مَا جو کہ نفی ماضی کے لئے ہے اُس میں سے حرفِ مِیم کو لے کر ان دونوں کو اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے باہم جمع کر دیا کہ لَمْ میں مستقبل اور ماضی دونوں زمانوں کی طرف اشارہ موجود ہے اور لَا کو مِیم پر مقدم کرنے سے یہ اشارہ رکھا کہ نفی کی اصل صرف لَا ہے اور اسی وجہ سے اثنائے کلام میں جو نفی کی جاتی ہے وہ اسی حرفِ لَا کے ساتھ آتی ہے۔ مثلاً: ”لَمْ يَفْعَلْ زَيْدٌ وَلَا عَمْرٌ“ اور باقی رہا لَمَّا: تو اس میں ترکیب در ترکیب ہے گویا کہ کہنے والے نے کہا لَمْ، اور لَمَّا: تاکہ اس سے ماضی میں معنی نفی کی توکید ہو اور استقبال کا فائدہ بھی دے اور اسی وجہ سے لَمَّا: استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔

تنبیہیں:

(۱) بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ کسی شے سے نفی کرنے کی صحت اس بات پر موقوف ہے کہ منفی عنہ بھی اسی شے کے متصف ہو۔ مگر یہ قول پروردگار عالم کے ارشاد: ”وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ“ ”وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا“ اور: ”لَا تَأْخُذْهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ“ اور اسی کی دوسری نظیروں سے رد کر دیا گیا ہے اور درست یہ ہے کہ ایک چیز سے کسی چیز کا نفی کیا جانا

بھی اس لئے ہوتا ہے کہ وہ شے اُس منفی عنہ شے میں از روئے عقل شمار نہیں ہو سکتی۔ اور کبھی یہ انتفاء اس لئے ہوا کرتا ہے کہ وہ شے منفی باوجود امکان وقوع کے شے منفی عنہ سے واقع نہیں ہوتی۔

(۲) ذات موصوفہ کی نفی کبھی ذات کے علاوہ محض صفت کی نفی ہوا کرتی ہے اور گاہے ذات اور صفت دونوں کی نفی ہو جاتی ہے۔ پہلی صورت کی مثال: ”وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ“ ہے یعنی بلکہ وہ جسد ہیں اور طعام کو کھاتے ہیں اور دوسری صورت کی مثال ہے: ”لَا يَسْتَلُونَ النَّاسَ الْخَافًا“ یعنی وہ بالکل سوال ہی نہیں کرتے اس لئے اُن سے انخاف (گڑ گڑانا) وقوع ہی میں نہیں آتا۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ: ”مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ“ یعنی اُن کے کوئی شفیع ہی نہیں۔ ”فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ“ یعنی اُن کے ایسے شفاعت کرنے والے نہیں ہیں جن کی شفاعت اُن کو نفع دے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ: ”فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ“ اور اس نوع کا نام اہل بدیع کی اصطلاح میں: ”نفی شے بایجابہ“ رکھا گیا ہے۔ اور ابن رشیق اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ ”کلام اپنے ظاہر سے ایک شے کا ایجاب کرتا ہو اور باطن کلام سے اُس شے کی نفی پیدا ہوتی ہو۔ یوں کہ وہ کلام اس شے کی نفی کرتا ہو جو ایجاب کی سبب ہے۔ مثلاً اُس کا وصف (ایجاب کے ساتھ) ایسی حالت میں کرتا جبکہ وہ باطن میں منفی ہے۔ اور کوئی دوسرا شخص ابن رشیق کے علاوہ اسی مفہوم کو اس عبارت میں ادا کرتا ہے کہ ”ایک شے کی نفی مقید کے طور سے کرتا ہو اور مراد یہ ہو کہ مبالغہ نفی اور اُس کی تاکید کی غرض سے اُس شے کی مطلقاً نفی کی جائے۔ چنانچہ اسی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ“ کہ خدا کے ساتھ کوئی اور معبود بلا کسی برہان (دلیل) کے ہو ہی نہیں سکتا۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ“ کیونکہ انبیاء کا قتل ناحق طور پر ہو سکے سو کسی اور طرح ممکن ہی نہیں اور قولہ تعالیٰ: ”رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا“ اور دراصل آسمان کا سا بنان بلا کسی ستون کے قائم ہے۔

(۳) کبھی نفی سے ایک شے کا وصف کامل نہ ہونے اور اُس کا کوئی ثمرہ نہ حاصل ہونے کی وجہ سے اُس کی براہ راست نفی مراد ہوا کرتی۔ جیسا کہ خدا تعالیٰ اہل دوزخ کی حالت بیان کرتے ہوئے ارشاد کرتا ہے کہ: ”لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَسْخَى“ اس مقام پر دوزخی شخص سے موت کی نفی کر دی گئی۔ اس واسطے کہ وہ صریحی موت نہیں اور حیات کی بھی اُس سے نفی کر دی کیونکہ وہ کوئی اچھی اور مفید زندگی نہیں ہے۔ قولہ: ”وَتَرَاهُمْ يُنْظَرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُنْصَرُونَ“۔

معتزلہ نے اسی آیت سے دیدار الہی کی نفی پر حجت قائم کی ہے اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ: ”إِلَٰهِي رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ میں ابصار (آنکھوں سے دیکھنے) کا مستلزم نہیں ہے۔ مگر اُن کا یہ قول اس طرح رد بھی کر دیا گیا ہے کہ دیدار الہی کے مرتبہ پر فائز ہونے والے لوگ خدا تعالیٰ کو اُس کی جانب متوجہ ہونے کی حیثیت سے دیکھیں گے۔ اور یہ نہ ہو گا کہ وہ کوئی چیز آنکھوں سے دیکھتے ہوں۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَلَقَدْ عَلِمُوا لِمَنِ اشْتَرَاهُ مَالُهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ“ میں پروردگار جل شانہ نے پہلے تو کید قسمی کے طریقہ پر اُن لوگوں کا وصف علم کے ساتھ کر کے بالآخر اُن کے موجب علم پر نہ چلنے کی وجہ سے اس وصف کو اُن سے نفی بھی کر دیا ہے۔ یہ بات سکا کی نے بیان کی ہے۔

(۴) علماء کا قول ہے کہ بخلاف حقیقت کے مجاز کی نفی صحیح ہوا کرتی ہے۔ مگر اس قول پر قولہ تعالیٰ: ”وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى“ سے یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ آیت میں حقیقت کی نفی کی گئی ہے اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے

کہ اس جگہ زمی سے وہ چیز مراد ہے جو کہ اس پر مرتب ہوتی ہے۔ اور وہ شے اُسی رمی کا کفار تک پہنچنا ہے لہذا یہاں جس چیز پر نفی کا ورود ہوتا ہے وہ مجاز ہے نہ کہ حقیقت۔ اس اعتبار پر تقدیر عبارت: ”مَا رَمَيْتْ خَلْقًا إِذَا رَمَيْتْ كَسْبًا يَا مَا رَمَيْتْ اِنْتِهَاءً إِذَا رَمَيْتْ اِبْتِدَاءً“ ہے۔

(۵) استطاعت کی نفی سے کسی حالت میں قدرت اور امکان کی نفی مراد ہوا کرتی ہے۔ اور گاہے امتناع کی نفی منظور ہوتی ہے اور کسی جگہ یہ مراد ہوتا ہے کہ کلفت اور مشقت میں مبتلا ہونے کا اظہار کیا جائے۔ امر اول کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَلَا يَسْتَطِيعُونَ تَوْصِيَةً“ یعنی تم اُس کو رد نہیں کرتے اور قولہ تعالیٰ: ”فَمَا اسْتَطَاعُوا اَنْ يُّظْهَرُوْهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا“ اور نفی امتناع کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ: ”هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ“ دونوں قرأتوں (یا اور تا کے ساتھ ہونے) کے اعتبار پر یعنی کیا خدا تعالیٰ ایسا کرے گا۔ یا یہ کہ ”کیا تم ہماری بات منظور کر کے خدا تعالیٰ سے ماندہ نازل کرنے کی استدعا کرو گے؟“ کیونکہ اُن لوگوں کو یہ بات بخوبی معلوم تھی کہ خدا تعالیٰ ماندہ نازل کرنے پر قادر ہے۔ اور عیسیٰؑ کو سوال کی قدرت حاصل ہے اور وقوع مشقت اور کلفت کی مثال ہے: ”اِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا“ یعنی اگر تم میرے ساتھ رہو گے تو سخت دقت میں مبتلا ہو گے۔

قاعدہ: عام کی نفی۔ خاص کی نفی پر دلالت کیا کرتی ہے۔ مگر عام کا ثبوت خاص کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا۔ اور خاص کا ثبوت عام کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن خاص کی نفی عام کی نفی پر دلالت نہیں کرتی۔ اور اس میں شک نہیں کہ لفظ سے مفہوم کا زیادہ ہونا حصول لذت کا موجب ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ عام کی نفی خاص کی نفی سے احسن ہوتی ہے۔ اور خاص کا اثبات عام کے اثبات سے بہتر ہوتا ہے۔ اول یعنی نفی عام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَلَمَّا اَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّٰهُ بِنُورِهِمْ“ خدا تعالیٰ نے اپنے قول اضاءت کے بعد بضوئہم اس لئے نہیں فرمایا کہ نور بہ نسبت ضوء کے عام تر ہے کیونکہ نور کم اور زیادہ ہر طرح کی روشنی پر بولا جاتا ہے۔ اور ضوء خاص کر نور کثیر کے لئے بولا جاتا ہے چنانچہ اسی باعث سے اللہ پاک نے فرمایا: ”هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا“ غرضیکہ ضوء میں نور پر دلالت موجود ہے۔ اور اس طرح نور بہ نسبت ضوء کے خاص تر ہے لہذا نور کا نہ ہونا ضوء کے نہ ہونے کا موجب ہوگا۔ اور اس کا عکس نہیں ہوتا یعنی ضوء کے نہ پائے جانے سے نور کا نہ پایا جانا لازم نہیں آتا۔ اور اس جگہ خدا تعالیٰ کا قصد یہ ہے کہ اُن لوگوں سے نور کا بالکل ازالہ فرمادے اور اسی واسطے تعالیٰ شانہ نے اس آیت کے عقب میں فرمایا: ”وَتَوَكَّلْهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ“ اور اسی قسم کی مثال: ”لَيْسَ بِيْ ضَلَالَةٍ“ بھی ہے کہ یہاں: ”وَقَالُوا اِنَّا لَنَرَاكَ فِيْ ضَلَالٍ“ کی طرح ضلال نہیں کہا۔ بوجہ اس کے کہ وہ ضلالہ کی نسبت انعم ہے۔ اور اس طرح یہ قول ضلال کی نفی میں بہت ہی بلیغ رہا۔ اور اس طرح کی فہمی کو دوسری عبارت میں یوں تعبیر کی ہے کہ واحد کی نفی سے بلاشبہ جنس کی نفی اور ادنیٰ کی نفی سے اعلیٰ کی نفی لازم آتی ہے اور دوسری شکل یعنی ثبوت خاص کے ثبوت عام پر دلالت کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالْاَرْضُ“ یہاں حق سبحانہ و تعالیٰ نے ”وَطَوَّلَهَا“ نہیں کہا جس کی وجہ یہ ہے کہ عرض (چوڑائی) نسبت طول کے خاص چیز ہے۔ اور ہر ایک ایسی چیز جس میں عرض ہوگا طول بھی اُس میں ضرور ہوگا مگر اس کا عکس نہیں ہو سکتا۔ اور اس قاعدہ کی نظیر یہ ہے کہ فعل میں مبالغہ کی نفی کرنا اصل فعل کی نفی کا مستلزم نہیں ہوتا۔

لیکن یہ دو آیتیں (۱): "وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ" اور (۲): "وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا" بے شک اس قاعدہ پر اشکال وارد کرتی ہیں۔ چنانچہ ان میں سے پہلی آیت کے متعلق رفع اشکال کے واسطے کئی جواب دیئے گئے ہیں۔

از انجملہ ایک جواب یہ ہے کہ ظلاماً کا لفظ اگرچہ کثرت کے معنی میں آتا ہے لیکن یہاں اُس کو "عیقید" کے مقابلہ میں لایا گیا ہے۔ اور یہ صیغہ جمع کثرت کا ہے۔ پھر اس کی ترشح یوں ہوتی ہے کہ خدا تعالیٰ نے دوسری جگہ: "عَلَّامُ الْغُيُوبِ" کہہ کر فعال کا صیغہ کا جمع سے مقابلہ کیا ہے۔ اور ایک دوسری آیت میں: "عَالِمُ الْغَيْبِ" فرما کر صیغہ فاعل کو جو کہ اصل فعل پر دلالت کرتا ہے واحد کے مقابلہ میں رکھا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے ظلم کثیر کی نفی اس لئے فرمائی تاکہ اُس کے ذریعہ سے ظلم قلیل کی نفی ضرورۃً ہو جائے۔ اس واسطے کہ ظالم اگر ظلم کرتا ہے تو اُس سے فائدہ اٹھانے کا خواہاں ہوتا ہے۔ پس جبکہ باوجود زیادتی نفع کے ظلم کثیر کو ترک کر دے تو پھر ظلم قلیل کا ترک بدرجہ اولیٰ کرے گا۔

جواب سوم یہ ہے کہ ظلاماً یہاں نسبت کے طریق پر آیا ہے یعنی اُس کا اصل مدعا: "ذِي ظُلْمٍ" اس بات کو ابن مالک نے محققین سے روایت کیا ہے۔

جواب چہارم یہ کہ وہ صیغہ مبالغہ کا نہیں بلکہ فاعل کے معنی میں آیا اور معنی کثرت سے بالکل خالی ہے۔

جواب پنجم یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ سے کم تر از کمتر مقدار ظلم کی بھی وارد ہو تو وہی بہت ہو جائے گی۔ جیسا کہ مشہور مقولہ ہے کہ "جاننے والے کی ادنیٰ غلطی بھی بڑی سخت قباحت ہے۔"

چھٹا جواب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے تاکید نفی کے لئے لَئْسَ بِظَالِمٍ، لَئْسَ بِظَالِمٍ، لَئْسَ بِظَالِمٍ: مراد لیا ہے۔ اور اس کی تعبیر: "لَئْسَ بِظَالِمٍ" سے کی ہے۔

ساتواں جواب ہے کہ "یہ اُس شخص کو جواب دیا گیا ہے جس نے "ظَلَامٌ" کہا تھا۔ اور جس وقت کوئی بات خاص کلام کا جواب وارد ہوتی ہے۔ اُس وقت تکرار کا کوئی مفہوم نہیں ہوا کرتا۔

آٹھواں جواب ہے کہ صفات اللہ تعالیٰ میں مبالغہ اور غیر مبالغہ دونوں کے صیغے بحالت اثبات یکساں رہتے ہیں اُن میں کسی طرح کا فرق اور امتیاز نہیں ہوتا چنانچہ نفی میں بھی اسی امر کی پابندی کی گئی۔

نواں جواب یہ ہے کہ یہاں تعریض کے قصد سے ایسا ارشاد ہوا ہے اور بتانا یہ ہے کہ دنیا میں ظالم حکام بندوں پر سخت ظلم کرتے ہیں۔ اور دوسری آیت کے اشکال کا جواب بھی انہی مذکورہ بالا جوابات کے ساتھ دیا جاتا ہے۔ اور مزید براں اُس کے لئے دسواں جواب یہ بھی ہے کہ اُس میں آیتوں کے آغازوں کی مناسبت کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

فائدہ: کتاب الیا قوتہ کے مولف کا بیان ہے "ثعلب اور مبرد کا قول ہے کہ اہل عرب جس مقام پر دو کلاموں کے مابین دو حمد لایا کرتے ہیں وہاں کلام خبر ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے: "وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ" کہ اس کے معنی: "إِنَّمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ" ہیں یعنی ہم نے اُن کو کھانا کھانے والے جسم بنایا۔ اور جہاں کہیں حمد آغاز کلام میں لاتے ہیں وہاں حقیقی حمد ہوتا ہے مثلاً "مَا زَيْدٌ بَخَارِجٌ" اور جبکہ آغاز کلام میں دو حمد فراہم ہوں تو اُن میں سے ایک حمد زائد ہوگا۔ اس کی مثال ایک قول کی زب سے "مَا إِنَّ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ" ہے۔

فصل۔ انشاء کے اقسام میں سے ایک قسم استفہام ہے۔ استفہام طلب فہم کو کہتے ہیں اور وہ استخبار کے معنی میں آتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ استخبار وہ ہوتا ہے جو کہ بیشتر پہلی مرتبہ بیان ہو چکا ہو اور پوری طرح سمجھ میں نہ آیا ہو۔ لہذا جبکہ تم دوبارہ اُسے دریافت کرو گے تو یہ استفسار دوم استفہام کے نام سے موسوم ہوگا۔ اس بات کو ابن فارس نے کتاب فقہ اللغۃ میں بیان کیا ہے۔

ادوات۔ استفہام۔ ہمزہ۔ ہل۔ ما۔ من۔ ای۔ لم۔ کیف۔ این۔ انی۔ متی اور ایاں ہیں۔ اور ان کے بیان توبیع ادوات میں گزر چکا ہے۔ ابن مالک کتاب المصباح میں کہتا ہے۔ ہمزہ کے علاوہ اور تمام باقی حروف اُسی کے نائب ہیں اور چونکہ استفہام اس بات کا نام ہے کہ خارجی شے کی صورت کا ذہن میں مرتسم کیا جانا طلب کیا جائے۔ اس واسطے جب تک اُس کا صدور کسی اس طرح کے شک کرنے والے شخص سے نہ ہو جو کہ اعلام (علم دلانے) کا مصدق ہے اُس وقت تک استفہام کے لئے یہ بات لازمی ہے کہ وہ حقیقت نہ ہو کیونکہ شک نہ کرنے والا شخص جس وقت استفہام کرے گا تو اُس کا یہ فعل تحصیل حاصل ہوگا اور اطلاع دہی کے امکان کی تصدیق نہ کرے تو استفہام کا فائدہ جاتا رہتا ہے۔ کسی امام کا قول ہے قرآن میں جو باتیں استفہام کے طور پر آئی ہیں وہ اللہ پاک کے خطاب میں بایں معنی واقع ہوتی ہیں کہ مخاطب کے نزدیک اس اثبات یا نفی کا علم حاصل ہو۔ اور کبھی صیغہ استفہام میں بھی مجاز استعمال کر لیا جاتا ہے۔

اور اس بارہ میں علامہ شمس الدین بن الصائغ نے ایک خاص کتاب تصنیف کی ہے جس کا نام روض الافہام فی اقسام الاستفہام رکھا ہے علامہ مذکور اُسی کتاب میں لکھتا ہے ”اہل عرب نے گنجائش پیدا کر کے استفہام کو چند معانی کی وجہ سے اُس کی حقیقت سے خارج بنا دیا ہے یا یہ کہ انہوں نے وہ معنی استفہام میں پہنائے ہیں۔ اور استفہام میں مجاز کا آنا کچھ ہمزہ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں۔ مگر اس میں صفار کا اختلاف ہے یعنی وہ مجاز فی الاستفہام کے لئے حرف ہمزہ ہی کی خصوصیت مانتا ہے اور وہ معانی حسب ذیل ہیں:

اول۔ انکار اور اس کے اندر نفی کے اعتبار پر استفہام کے معنی پائے جاتے ہیں اور اُس کا مابعد منفی ہوا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اُس کے ساتھ الاحرف استثناء ضرور آتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: ”فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ“: ”وَهَلْ يُجَازِي إِلَّا الْكُفُورُ“ اور قولہ تعالیٰ: ”فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَالَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ“ میں ایسے ہی استفہام پر منفی کو عطف کیا گیا ہے۔ جس کے معنی ”لَا يَهْدِي“ ہوئے۔ اور اسی کی مثالیں ہیں: قولہ تعالیٰ: ”أَتُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الْأَرْذَلُونَ“: ”أَتُؤْمِنُ مِنْ لَبْشَرَيْنِ مِثْلِنَا“ یعنی لَا تُؤْمِنُ۔ ”أَمْ لَهُ الْبَنَاتُ وَلَكُمْ الْبُنُونَ“ ”الْكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى“: یعنی لَا يَكُونُ هَذَا۔ ”أَشْهَدُوا خَلْقَهُمْ“ یعنی مَا شَهِدُوا ذَلِكَ: اور اکثر جالتوں میں تکذیب بھی اسی کے ساتھ لگی رہتی ہے جو کہ ماضی میں بمعنی اَلَمْ يَكُنْ اور مستقبل میں بمعنی لَا يَكُونُ: آتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالْبَنِينَ“: یعنی لَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ اور قولہ تعالیٰ: ”الَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ لَا يَكُونُونَ“: یعنی لَا يَكُونُونَ هذا الا لزام۔

دوم معنی توبیخ ہے۔ بعض لوگوں نے اس کو از قبیل انکار ابطال بتایا ہے اور یہ انکار توبیخ ہے۔ اور اس اعتبار پر کہ اس کا مابعد (امر) واقع ہوتا ہے۔ معنی نفی کئے جانے کے سزاوار ہیں۔ اس لئے یہاں پر مذکور بالا معنی استفہام کے برعکس نفی غیر قصدی ہوتی ہے اور اثبات قصدی ہوا کرتا ہے اور اس کی تعبیر تقریج کے ساتھ بھی کی جاتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ

”أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي“: ”اتَّبِعْدُونِ مَا تَنْحِتُونَ“: ”اتَّذَعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ“ اور توبیخ کا وقوع اکثر ایسے ثابت امر میں ہوتا ہے جس کے کرنے پر ہرزاش کی گئی ہو۔ جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے اور بعض اوقات اس کا وقوع ایسے فعل کے ترک پر ہوتا ہے جس کا وقوع مناسب تھا جیسے قولہ: ”أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرْ“: ”أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا“۔

سوم معنی ہیں تقریر یہ اس بات کا نام ہے کہ مخاطب کو کسی ایسے امر کے اقرار اور اعتراف پر آمادہ کیا جائے جو کہ اُس کے نزدیک قرار پذیر ہو چکا ہے۔ ابن جنی کہتا ہے ”جس طرح کہ تقریر کے معنی کا استعمال اور سب ادوات استفہام کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح اُس کو حرفِ ہل کے ساتھ استعمال نہیں کیا جاتا“ اور کندی کا قول ہے قولہ تعالیٰ: ”هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ“ میں اکثر علماء اس طرف گئے ہیں کہ تقریر اور توبیخ کے معنی ہیں ہل ہمزہ کے ساتھ شرکت رکھتا ہے۔ مگر میں نے ابا علی کو اس بات سے منکر ہوتے دیکھا ہے۔ اور وہ اس امر میں یوں مغذور ہے کہ مثال مذکورہ بالا انکار کے قبیل سے ہے اور ابو حیان نے سیبویہ سے نقل کیا ہے کہ استفہام تقریر ہل کے ساتھ نہیں آتا بلکہ اُس میں صرف ہمزہ استعمال کیا جاتا ہے۔ پھر بعض لوگوں سے نقل کیا ہے کہ ہل تقریر کے طور پر بھی آتا ہے جیسا کہ قولہ تعالیٰ: ”هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمُ الَّذِي حَجَبَ“ میں آیا ہے۔ اور تقریر کے ساتھ کلام موجب (مثبت) ہوا کرتا ہے۔ اسی واسطے اُس پر صریحی موجب کلام کا عطف ہوتا ہے اور صریحی موجب کلام پر استفہام تقریری کو عطف کیا جاتا ہے۔ اُس پر کلام موجب کے عطف ہونے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ“: ”أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ“: ”أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ وَأَرْسَلَ“ اور شق دوم یعنی استفہام تقریری کے کلام موجب پر معطوف ہونے کی مثال ہے: ”أَكْذَبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِطُوا بِهَا عِلْمًا“ اُس اعتبار پر جس کو جر جانی نے اسے قولہ تعالیٰ: ”وَحَجَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا“ کے قبیل سے گردان کر قرار دیا ہے۔ اور استفہام تقریری کی حقیقت یہ ہے کہ وہ انکار کا استفہام ہے اور انکار ہے نفی۔ پھر اُس کا داخلہ نفی ہی پر ہوا۔ اور یہ طے شدہ مسئلہ ہے کہ نفی کی نفی اثبات ہوتا ہے۔

استفہام تقریری کی مثال ہے: ”أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ“ اور: ”أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ“ اور زختری نے قولہ تعالیٰ: ”أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ کو بھی اسی کی مثال بتایا ہے۔

چوتھے معنی ہیں تعجب یا تعجب (تعجب دلانا) مثلاً: ”كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ“ اور: ”مَا لِي لَا أَرَىٰ الْهُدَىٰ“ اور یہ قسم اور دونوں اس کی سابق کی قسمیں قولہ تعالیٰ: ”اتَّامَرُوا النَّاسَ بِالْبُرِّ“ میں مجتمع ہو گئی ہیں۔ زختری کہتا ہے ”اس آیت میں ہمزہ استفہام تقریر کے معنی میں مع توبیخ اور اُن کی حالت سے تعجب دونوں کے لئے آیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”مَسَاوِلَهُمْ عَنْ قَبْلَتِهِمْ“ تعجب اور استفہام حقیقی ہونے کا محتمل ہے۔

پانچویں معنی عتاب (غصہ ظاہر کرنا) ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ“ ابن مسعود کا قول ہے کہ اُن لوگوں کے ایمان اور اسلام لانے اور اس آیت کے ساتھ معبرض عتاب میں آنے کے مابین صرف چار سال کا فاصلہ تھا۔ اس قول کو حاکم نے روایت کیا ہے اور سب نے لطیف عتاب وہ ہے جس کے ساتھ خدا

تعالیٰ نے اپنے خیر خلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو معتبوب بنایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتا ہے: "عَفَى اللَّهُ عَنْكَ لَمْ أَذُنْ لَهُمْ مَكْرَ زَخْشَرِي نَے اپنی معمولی بے ادبی کے انداز پر اس آیت کی تفسیر میں ادب الہی کی پیروی نہیں کی ہے۔

چھٹے معنی ہیں تذکیر (یاد دہانی) اور اس معنی میں ایک طرح کا انتصار پایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: "أَلَمْ أَعِْهْدَ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ" اور: "أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ" اور: "هَلْ عَلِمْتُمْ مَا فَعَلْتُمْ بِيُوسُفَ وَأَخِيهِ"۔

ساتویں معنی ہیں افتخار جیسے: "الَيْسَ لِي مُلْكٌ مِصْرَ"۔

آٹھویں تفخیم مثلاً: "مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً"۔

نویں تحویل (ہول دلانا) اور تخویف مثلاً: "الْحَاقَّةُ مَا الْحَاقَّةُ" اور: "الْقَارِعَةُ مَا الْقَارِعَةُ"۔

دسویں معنی سابق کے برعکس یعنی تسہیل اور تخفیف کے معنی جیسے: "وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ آمَنُوا"۔

گیارہویں تہدید اور وعید مثلاً: "أَلَمْ يَهْلِكِ الْأَوَّلِينَ"۔

بارہویں تکثیر۔ جس طرح: "وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا"۔

تیرہویں تسویۃ اور وہ ایسا استفہام ہے جو کہ اس طرح کے جملہ پر داخل ہوتا ہے جس کے محل میں مصدر کا حلول صحیح ہو۔ مثلاً: "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَمْ نُذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ"۔

چودھویں امر جیسے "أَسْلَمْتُمْ" یعنی "أَسْلَمُوا" "فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُوْا" یعنی "إِنْتَهُوْا" اور "أَتَصْبِرُونَ" یعنی "تَصْبِرُوا" پندرہویں تنبیہ۔ اور دوامز کی قسموں میں سے ایک قسم ہے مثلاً: "أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ" یعنی "أَنْظُرْ"۔ "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَّةً"۔

کشاف کے مصنف نے اس بات کی نقل سیبویہ سے کی ہے۔ اور اسی واسطے اُس کے جواب میں فعل کو رفع دیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ" بھی استفہام تنبیہ ہی کی قسم سے گردانا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ضلال (گمراہی) پر متنبہ بنانا ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ: "مَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مِنْ سَفَاهَةٍ نَفْسَةٍ" بھی اسی باب سے ہے۔

سولہویں نوع ترغیب کے معنی مثلاً: "مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا" اور: "هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ" سترہویں نہیں جیسے: "أَتَخْشَوْنَهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ" قولہ تعالیٰ: "فَلَا تَخْشَوْا النَّاسَ وَاخْشَوْنِي" کی دلیل سے۔ اور قولہ تعالیٰ: "مَا عَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ" یعنی لَا تَغْوَر (غمر نہ کر)۔

اٹھارہویں دعا اور یہ بھی نہیں ہی کی طرح ہے۔ مگر یہ کہ دعا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے: "أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ" یعنی لَا تُهْلِكُنَا۔

انیسویں استرشاد (طلب رہنمائی کرنا) جیسے "أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا"۔

بیسویں تمنیٰ مثلاً "فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفْعَاءَ"۔

اکیسویں استبطاء۔ جیسے "مَتَى نَصْرُ اللَّهِ"۔

بائیسویں عرض "أَلَا تَحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ"۔

تیسویں تخصیض جیسے ”أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ“
 چوبیسویں تجاہل مثلاً ”أَنزِلْ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنْ بَيْنِنَا“
 پچیسویں تعظیم جیسے ”مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ“
 چھیسویں تحقیر جیسے ”أَهَذَا الَّذِي بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا“ اور اس معنی اور اس کے قبل کے معنی دونوں کا احتمال ”مِنْ
 فِرْعَوْنَ“ کی قرأت میں پایا جاتا ہے۔

ستائیسویں استفاء جیسے ”الْيَسَّ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْمُتَكَبِّرِينَ“
 اٹھائیسویں استبعاد جیسے ”أَنَّى لَهُمُ الذِّكْرَى“
 انیسویں ایناس (اُنس ولانا) جیسے ”وَمَا تَلَكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى“
 تیسویں تہکم اور استہزاء مثلاً ”أَصْلَاحُكَ قَامْرُكَ“ ”أَلَا تَأْكُلُونَ مَالَكُمْ لَا تَنْطِقُونَ“
 اکتیسویں تاکید۔ بوجہ اُس کے جو کہ قبل ازیں ادات استفہام کے معنی میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ
 ”أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ“
 موفق عبداللطیف بغدادی کا قول ہے ”اس کا مدعا یہ ہے کہ جس شخص پر کلمۃ العذاب حق ہو گیا تو اُس کی نجات نہ دلا
 سکے گا۔ اس میں ”مَنْ“ شرط کے لئے اور فاعل جواب شرط بن کر آیا ہے اور ”أَفَأَنْتَ“ میں ہمزہ کا دخول عودالی استفہام کے
 طور پر طول کلام کی وجہ سے ہوا ہے اور یہ بھی انواع استفہام میں سے ایک نوع ہے۔ اور زخشری کا بیان ہے۔ ہمزہ ثانیہ
 وہی ہمزہ اولیٰ ہے جس کی تکرار معنی انکار کی تاکید اور استبعاد کے لئے کی گئی ہے۔ تیسویں نوع اخبار (خبر دہی) کے معنی
 ہیں۔ اور اس کی مثال ہے ”أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا“ اور ”هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ“
 تنبیہیں:

(۱) کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان مذکورہ بالا چیزوں میں استفہام کے معنی موجود ہیں اور پھر ان کے ساتھ ایک اور معنی بھی
 مل گیا ہے؟ یا یہ کہ یہ چیزیں استفہام کے معنی سے بالکل مجرّد ہو کر انہی معنوں کے لئے مخصوص ہو گئی ہیں۔ کتاب عروس
 الافراح میں کہا گیا ہے کہ یہ امر غور کے قابل ہے اور جو بات ظاہر ہوتی ہے وہ پہلی ہی شق ہے یعنی استفہام کے ساتھ ان
 معنوں کا شامل ہو کر پایا جانا اور پھر تنوخی کا وہ قول جو کہ کتاب قصی القریب میں آیا ہے وہ بھی اسی کی تائید کرتا ہے اور وہ
 قول یہ ہے کہ ”لعلّ مع بقائے ترتبی کے استفہام کے لئے ہوا کرتا ہے“۔

تنوخی کہتا ہے ”اور جس لہجہ سے اس کی ترجیح ہوتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ تمہارے قول ”كَمْ أَدْعُوكَ“ کے معنی یہ ہیں کہ
 اب دعا اس حد تک پہنچ گئی ہے کہ مجھے اُس کی تعداد کا علم بھی نہیں رہا۔ اس واسطے میں خواہش کرتا ہوں کہ اُس کی تعداد معلوم
 کر دوں۔ اور یہ امر عادت کا مقتضی ہے کہ جس وقت کسی شخص سے کوئی بات بے شمار سرزد ہو۔ اور اُسے تعداد یاد نہ رہے تو وہ
 اور لوگوں سے جو دیکھنے والے تھے اُس کی تعداد دریافت کیا کرتا ہے۔ اور اُس کے اس تعداد کی فہم طلب کرنے میں ایک
 اس طرح کی بات پائی جاتی ہے جو کہ استبطاء کی مشعر ہوا کرتی ہے۔ اور تعجب کی یہ کیفیت ہے کہ اُس کے ساتھ استفہام کا
 استمرار رہتا ہے۔ لہذا جو شخص کسی شے سے متعجب ہوتا ہے تو وہ اپنی زبان حال سے اُس شے کا سبب دریافت کرتا اور گویا یہ

کہتا ہے کہ ”اَيُّ شَيْءٍ عَرَضَ لِي فِي حَالِ عَدَمِ رُؤْيَا الْهُدُودِ“ یعنی بدہد کو نہ دیکھنے کی حالت میں مجھ کو کیا بات لاحق ہو گئی ہے۔ اور کشاف میں اس آیت کے اندر استفہام کے باقی رہنے کی تصریح کر دی گئی ہے۔ اور ضلال پر متنبہ کرنے کے بارہ میں جو آیت آئی ہے اُس میں استفہام حقیقی ہے۔ کیونکہ ”اَيَّنْ تَذْهَبُ“ کے معنی ہیں ”تم کہاں جاتے ہو مجھ کو بتاؤ؟“ کیونکہ میں اس بات کو نہیں جانتا۔ اور گمراہی کی غایت بھی یہی ہے کہ اُس کی انتہا کا پتہ نہ ملے۔

اور تقریر کی نسبت اگر ہم یہ کہیں کہ اُس سے اُس کے ثبوت کے ساتھ حکم دینا مراد ہوتا ہے۔ تو وہ اس بات کی خبر ہے کہ اداست استفہام کے بعد جس امر کا ذکر کیا گیا ہے وہ واقع ہے۔ اور یا سائل کے عالم ہونے کے باوجود تقریر کے ساتھ مخاطب کے اقرار کا طلب کرنا منظور ہو تو اس صورت میں وہ تقریر استفہام ہے اور ایسا استفہام جو کہ مخاطب کی طرح تقریر کرتا ہے۔ یعنی اس طرح اُس سے امر معلوم کا مقرب بننے کی خواہش کی جاتی ہے۔ اہل فن کے کلام میں اس طرح کی مثالیں موجود ہیں جو کہ ان دونوں احتمالات کے مقتضی ہیں اور احتمال دوم زیادہ ظاہر ہے۔ اور ایضاً میں اُس کی تصریح موجود ہے۔ اس بات میں کوئی خرابی نہیں کہ جو شخص مستفہم عنہ کو جانتا ہو۔ اُس نے بھی استفہام کا صدور ہو۔ اس واسطے کہ استفہام طلب فہم کا نام ہے۔ خواہ مستفہم کی طلب فہم ہو اور چاہے جس شخص نے نہیں سمجھا ہے اُس کی فہم کا وقوع ہو اس میں سب برابر ہیں۔ اور اس بات سے مواقع استفہام کے بکثرت اشکالات خود بخود حل ہو جاتے ہیں۔ اور غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ آموز مذکورہ میں سے ہر ایک امر کے ساتھ استفہام کے معنی باقی رہتے ہیں۔ انتہی شخص۔

(۲) قاعدہ یہ ہے کہ جس امر کا انکار کیا گیا ہو۔ اُس کا ہمزہ استفہام کے بعد ہی آنا اور اُس سے متصل رہنا ضروری ہے مگر قولہ تعالیٰ: ”اَفَاَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيِّنِ“ اس قاعدہ میں اشکال وارد کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں جو امر ہمزہ کے بعد ایل سے ملا ہوا آیا ہے وہ ”اَصْفَاءَ بِالْبَيِّنِ“ ہے حالانکہ وہ منکر نہیں بلکہ یہاں کفار کے قول ”اتَّخَذَ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اِنَاثًا“ کا انکار کیا گیا ہے۔ اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ اصفاء سے پتا چلتا ہے کہ اُن لوگوں نے اپنے سوا اور سبھوں کو بیٹیوں والا کہا۔ یا یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس جگہ دونوں جملوں کے مجموعہ پر منکر ہونا مراد ہے۔ اور اُن دونوں سے مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے جس کی تقدیر عبارت ہے ”اَجْمَعَ بَيْنَ الْاَصْفَاءِ بِالْبَيِّنِ وَاتِّخَاذِ الْبَنَاتِ“ اور اسی قاعدہ سے قولہ تعالیٰ: ”اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ“ پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ صرف لوگوں کو نیکو کاری کا حکم دینا کوئی قابل انکار امر نہیں ہو سکتا۔ اور اس طرح کا خیال ناروا ہے۔ حالانکہ مذکورہ بالا قاعدہ اس کی خواہش کرتا ہے کہ ”اْمُرُ النَّاسَ بِالْبِرِّ“ کے لئے کوئی مدخل نہیں رہ جاتا۔ پھر دونوں امور کا مجموعہ بھی کچھ منکر نہیں۔ اس لئے کہ اُس سے عبادت کا جزء منکر ہونا لازم آتا ہے۔ اور نہ امر کی شرط سے نسیان نفس ہی کوئی خراب بات رہ جاتی ہے۔ یوں کہ نسیان مطلقاً بری چیز ہے اور بحالت امر نسیان نفس غیر امر کی حالت میں اُس کے نسیان سے بڑھ کر برا نہیں ہو سکتا ہے۔ اور معصیت کے طاعت کے ساتھ منضم ہونے سے کچھ اُس کی برائی اور بدنمائی زائد نہیں ہو جاتی۔ جمہور علماء اس بات کے قائل ہیں۔ کہ گویا انسان اپنے نفس کو بھولا رہتا ہے اُس کے لئے نیکو کاری کا حکم دینا واجب ہے۔ اور پھر انسان کا اپنے سوا اور لوگوں کو نیک کام کرنے کا حکم دینا نسیان کی خطا میں کیونکہ اضافہ کر دے گا؟ جبکہ شر کے معاوضہ میں خیر کا حاصل ہونا غیر ممکن امر ہے۔

اور کتاب عروس الافراح میں آیا ہے کہ اس کا جواب یوں بھی دیا جاتا ہے ”دوسروں کو بدی سے منع کرتے ہوئے خود

اُس کا مرتب ہونا بے حد نازیبا امر ہے۔ کیونکہ یہ وتیرہ انسان کی حالت متناقض بنا دیتا ہے۔ اور اُس کے قول کو فعل کا مخالف ٹھہرا کر اُسے بے اعتبار کر ڈالتا ہے۔ اور اسی واسطے جان بوجھ کر گناہ کرنا بہ نسبت نادانی کی غلطی کے زیادہ برا ہے۔ اور اس اعتبار سے یہ جواب کہ ”خالص طاعت (بندگی) اُس معصیت کو کیونکر المضاعف بنا دے گی جو کہ اُس سے مقارنہ اور اُس کی جنس سے ہو؟“ بے شک خالی از وقت نہیں ہے۔

فصل: انشاء کی ایک قسم امر ہے۔ امر طلب فعل کا نام ہے نہ کہ فعل سے باز رہنے کی طلب کا اور امر کا صیغہ افعل اور لتفعل ہے۔ امر ایجاب کی حالت میں حقیقت ہوا کرتا ہے۔ جیسے ”وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ“ اور ”فَلْيُصَلُّوْا مَعَكُمْ“ اور چند دوسرے معانی کی وجہ سے مجاز بھی آتا ہے کہ منجملہ اُن معانی کے ایک ندب (برا سمجھتے کرنا) ہے۔ مثلاً ”وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا“ اور اباحت جیسے ”فَكَاتِبُوهُمْ“ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس آیت میں امر اباحت کے لئے آیا ہے اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ: ”وَإِذَا أَحَلَلْتُمْ فَاصْطَبْذُوا“ اور کم درجہ والے کی جانب سے عالی کی طرف دعا کے لئے بھی آتا ہے جیسے ”رَبِّ اغْفِرْ لِي“ اور تہذیب کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً ”اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ“ اس واسطے کہ یہاں یہ مراد نہیں کہ ہر ایک کام جس کو وہ چاہیں اُس کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ اور اہانت کے معنی میں آتا ہے۔ مثلاً ”ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ“ اور تسخیر کے لئے یعنی دلیل بنانے کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً: ”كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ“ اس قول کے ساتھ ان معذب لوگوں کے ایک حال سے دوسرے حال کی طرف نقل کئے جانے کو تعبیر فرمایا ہے۔ اور یہ نقل اُن کو دلیل بنانے کے واسطے ہوا تھا اس لئے یہ اہانت کی نسبت سے ایک خاص تر امر ہے۔ اور تعجیز کے معنی میں آتا ہے جیسے ”فَاتَّبِعُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ“ کیونکہ خدا تعالیٰ کی مراد اُن سے اس بات کو طلب کرنے کی نہیں۔ بلکہ اُن کی عاجزی کا اظہار مقصود تھا۔ اور امتنان (احسان پذیری) کے معنی میں آیا ہے۔ جیسے ”كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ“ اور متعجب ہونے کے معنی میں آیا ہے جیسے ”انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ“ اور بمعنی تسویہ (برابر کردن) جیسے ”فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا“ اور ارشاد کے معنی میں بھی مثلاً ”وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ“ اور اختقار کے معنی میں۔ جیسے ”الْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ“ اور انذار کے معنی میں جیسے ”تَمَتَّعُوا“ اور اکرام کے معنی میں جیسے ”ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ أَمِينٍ“ اور نکوین کے معنی میں اور یہ معنی تسخیر کے معنی سے بڑھے ہوئے ہیں۔ جیسے ”كُنْ فَيَكُونُ“ اور انعام یعنی نعمت کی یاد دہانی کے معنی میں مثلاً ”كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ“ اور تکذیب کے معنی میں جیسے ”قُلْ فَاتَّبِعُوا بِالتَّوْرَةِ فَاتَّبِعُوا مَا أَنْتُمْ صَادِقِينَ“ اور ”قُلْ هَلْ شَهِدَ آءُكُمْ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَذَا“ اور مشورت کے معنی میں جیسے ”فَانْظُرْ مَاذَا تَرَى“ اور بمعنی اعتبار۔ مثلاً ”فَانْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ“ اور بمعنی تعجب جیسے ”اسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصُرْ“ اس بات کو سنا کی نے انشاء کے خبر کے معنوں میں استعمال ہونے کے بیان میں ذکر کیا ہے۔

فصل: اور نہیں بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ نہ کسی فعل سے باز رہنے کی طلب کو کہتے ہیں۔ اُس کا صیغہ ہے۔ لَا تَفْعَلْ۔ نہی تحریم کے معنی میں حقیقت ہے اور مجاز کے طور پر کئی معنوں کے واسطے آیا کرتی ہے۔

از انجملہ ایک معنی کراہت ہے۔ جیسے ”وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا“

(۲) دعا جیسے ”رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا“

(۳) ارشاد جیسے: ”لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَكُمْ تَسْأَلُكُمْ“

(۴) تسویتہ جیسے ”أَوْ لَا تَصْبِرُوا“۔

(۵) اختقار اور تقلیل کے معنی میں۔ مثلاً: ”وَلَا تَمْدَنَّ عَيْنَيْكَ.....“ یعنی وہ چیز قلیل اور حقیر ہے۔

(۶) بیان عاقبت مثلاً ”وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءُ“ یعنی جہاد کا انجام کار حیات ہے نہ کہ موت۔

(۷) یاس کے معنی میں۔ مثلاً ”لَا تَعْتَذِرُوا“۔

(۸) بمعنی اہانت۔ مثلاً اِحْسِنُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونْ“۔

فصل۔ تمنی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ تمنی اس کا نام ہے کہ بسبیل محبت کسی شے کے حصول کی طلب کی جائے۔ اور تمنی کئے جانے والے امر کا مکان مشروط نہیں بخلاف مترجی کے کہ اُس کا امکان مشروط ہے۔ لیکن ہم امر محال کی تمنی کو طلب کے نام سے موسوم کرنے میں یوں نزاع کر سکتے ہیں کہ جس امر کی توقع ہی نہ ہو اُس کے طلب کرنے کی صورت کیا ہے؟

عروس الافرح کے مصنف نے کہا ہے ”اس لئے امام اور اُس کے پیرو لوگوں کا یہ قول بہت اچھا ہے کہ تمنی ’ترجی‘ نداء اور قسم۔ ان چیزوں میں کوئی طلب پائی نہیں جاتی بلکہ یہ تنبیہ ہیں اور تنبیہ کا نام انشاء رکھنے میں کوئی ہرج نہیں“۔ ایک قوم نے مبالغہ سے کام لے کر تمنی کو خبر کی ایک قسم قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اُس کے معنی ہیں نفی۔ اور زخشری اُن لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اس کے خلاف جزم کیا ہے اور پھر اس کے جواب میں خبر کے داخل ہونے کا اشکال ڈالا ہے۔ اشکال کی مثال قولہ تعالیٰ: ”يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ.....“ وَانَّهُمْ لَكَاذِبُونَ“ کو بتا کر پھر اس کا خود ہی یوں جواب بھی دیا ہے کہ یہ قول معنی حدت کا متضمن ہے اور تکذیب کا تعلق اُس عدت کے معنی سے ہے۔ اور زخشری کے سوا کسی دوسرے شخص کا بیان ہے کہ تمنی میں کذب صحیح نہیں ہوتا۔ البتہ کذب ہوتا ہے تو اس تمنا کی گئی چیز میں جس کا وقوع بنا کر تمنا کرنے والے کے نزدیک راجح ہوتا ہے۔ اس لئے ایسی حالت میں کذب اُس اعتقاد پر واقع ہوتا ہے جو کہ ظن ہے اور ظن صحیح خبر ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”انَّهُمْ لَكَاذِبُونَ“ کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جس امر کی اُن لوگوں نے تمنا کی ہے وہ واقع ہونے والی چیز نہیں کیونکہ یہ قول اُن لوگوں کی مذمت کرنے کے معرض میں وارد ہوا ہے۔ اور اس تمنی میں کسی طرح کا ذم نہیں بلکہ ایک قسم کی تکذیب پائی جاتی ہے جو کہ اُن لوگوں کے اپنی نسبت یہ خبر دینے پر وارد ہوئی ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولتے اور کہ وہ ایماندار لوگ ہیں۔ تمنی کا موضوع لہ حرف لیت ہے۔ جیسے ”يَا لَيْتَنَّا نُرَدُّ“ ”يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ“ ”يَا لَيْتَنِي بَكُنْتُ مَعَهُمْ فَأَفُوزَ“ اور گاہے حرف ہل کے ساتھ بھی تمنا کی جاتی ہے اور یہ ایسے مقام پر ہوتا ہے۔ جہاں کہ آرزو کئے جانے والے امر کا فقدان معلوم ہوتا ہے۔ جیسے ”فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا“ اور لَوْ کے ساتھ بھی تمنی کی جاتی ہے۔ مثلاً ”فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ“ اور یہاں تمنی ہی کی وجہ سے جواب میں فعل کو نصب دیا گیا ہے۔ اور کبھی امر بعید کے بارہ میں لعل کے ساتھ تمنی کی جاتی ہے اور اُس کو جواب کے نصب دینے میں لیت کا حکم عطا کیا جاتا ہے۔ اس کی مثال ہے ”لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ أَسْبَابَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعَ“۔

فصل: ترجی بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ القرانی نے کتاب الفروق میں ترجی کے انشاء ہونے پر اجماع نقل کیا ہے۔ اور اُس نے تمنی اور ترجی کے مابین فرق یہ بیان کیا ہے کہ ترجی ممکن امر کے بارہ ہوا کرتی ہے اور تمنی ممکن اور غیر ممکن دونوں

کے واسطے استعمال کی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ یہ فرق بھی ہیں کہ ترجی کا استعمال قریب میں اور تمنی کا استعمال بعید میں ہوتا ہے۔ ترجی متوقع امر میں اور تمنی غیر متوقع میں مستعمل ہے۔ اور یہ کہ تمنی کا استعمال مشفوق للنفس کے اندر ہوتا ہے اور ترجی اس کے ماسوا میں مستعمل ہوا کرتی ہے۔ اور میں نے اپنے شیخ علامہ کافی کو یہ کہتے سنا ہے کہ تمنی اور عرض کے مابین جو فرق ہے وہی فرق اس کے اور ترجی کے مابین بھی ہے ”ترجی کا حرف ہے لعل اور عسی اور کبھی ترجی کا ورود مجازاً بھی ہوتا ہے۔ یہ ایسی حالت میں ہوتا ہے جبکہ کسی محذور کی توقع پائی جائے اور اس کا نام اشفاق (ڈر دانا) رکھا جاتا ہے مثلاً ”لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ“۔

فصل: نداء یہ بھی انشاء کی قسم سے ہے۔ ندا کسی ایسے حرف کے ساتھ جو قائم مقام اذعو فعل کا ہو بلائے گئے (مدعو) شخص کو بلانے والے (داعی) کی طرف متوجہ کرنے کی طلب کا نام ہے۔ اکثر حالتوں میں نداء کا فعل امر اور نہی کے ساتھ رہتا ہے۔ اور بیشتر وہ مقدم ہی ہوا کرتا ہے۔ مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ“ ”يَا عِبَادِي فَاتَّقُون“ ”يَا أَيُّهَا الْمُزَّمِّلُ قُمِ اللَّيْلُ“ ”يَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ“ اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا“ اور کبھی حرفِ ندا جملہ خبریہ کے ساتھ آتا ہے اور اس حالت میں اس کے عقب میں امر کا جملہ آیا کرتا ہے۔ مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ“ اور ”يَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا“ اور کبھی جملہ امریہ اس کے عقب میں نہیں بھی آتا ہے۔ جیسے ”يَا عِبَادِي لَا خَوْفَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ“ ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ“ ”يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ“ اور کبھی ندا کے ساتھ جملہ استفہامیہ آیا کرتا ہے جس طرح ”يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ“ ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ“ ”يَا قَوْمِ مَالِي أَدْعُوكُمْ“ اور کسی وقت میں ندا کی صورت مجازاً غیر ندا کے لئے بھی وارد ہوتی ہے جیسے ”اغْرَاءُ اور تحذیر اور یہ بات قولہ تعالیٰ ”نَاقَةُ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا“ میں باہم جمع ہو گئی ہے۔ اور اختصاص کے واسطے آتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”رَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ“ اور تنبیہ کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ ”أَلَا يَسْجُدُوا“ اور تعجب کے واسطے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا حَسْرَةَ عَلَى الْعِبَادِ“ اور تحسر کے لئے جیسے قولہ تعالیٰ ”يَا لَيْتَنِي كُنْتُ ثَرَايَا“۔

قاعدہ: ندا کی اصل اس بات کا بیان ہے کہ وہ حقیقتاً یا حکماً بعید کے واسطے ہو مگر کبھی اس کے ساتھ قریب کی ندا بھی کر لی جاتی ہے۔ اور اس امر میں کئی نکتے (باریکیاں) ہوتے ہیں از انجملہ ایک نکتہ یہ ہے کہ اس کے اقبال مدعو پر واقع ہونے میں حرص کا اظہار ہو۔ مثلاً ”يَا مُوسَى اقْبِلْ“ اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ خطاب متکلم معنی بہ (جس امر کی طرف زیادہ توجہ کی گئی ہو ایسا امر) ہو۔ مثلاً ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ“ اور تیسرا نکتہ شانِ مدعو کی بڑائی ظاہر کرتا ہے۔ جیسے ”یا رب“ اور بے شک پروردگار تعالیٰ نے خود بھی فرمایا ہے ”إِنِّي قَرِيبٌ“ اور چوتھا نکتہ یہ ہے کہ مدعو کی شان کا انحطاط مقصود ہو جیسے کہ فرعون کا قول ”وَإِنِّي لَا ظَنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورٌ“۔

فائدہ: زخشری اور دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن میں یہ نسبت اور حرف کے ”يَا أَيُّهَا“ کے ساتھ ندا کی کثرت ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کلمہ ندا میں کئی وجہیں تاکید کی اور متعدد اسباب مبالغہ کے پائے جاتے ہیں۔ از انجملہ ایک بات تو یہ ہے کہ ”یا“ حرفِ ندا میں تاکید اور تنبیہ ہے اس کے علاوہ حرف ”ہا“ میں بھی تنبیہ کے معنی موجود ہیں اور ”آئی“ میں ابہام سے توضیح کی جانب تدریج (تدریجی ترقی) پایا جاتا ہے۔ اور مقام بھی مبالغہ اور تاکید کے لئے مناسب ہے اس لئے

کہ خدا تعالیٰ نے اوامر، نواہی، وعظ و پند، جز و تنبیح، وعد اور وعید اور گزشتہ اقوام کے قصص کی قسم سے جتنی باتوں کے ساتھ اپنے بندوں کو ندا کیا ہے۔ اور اپنی کتاب کو ان کے ساتھ ناطق بنایا ہے وہ سب بڑے عظیم الشان امور ہیں۔ اور نہایت قابل توجہ کام۔ وہ ایسے معانی ہیں جن کی آگاہی پانا بندوں پر واجب ہے اور ان پر لازم ہے کہ اپنے دلوں اور بصیرتوں کے ساتھ اس طرف مائل ہوں حالانکہ باوجود اس بات کے بندے ان امور کی طرف سے غافل تھے لہذا مقتضائے حال یہی تھا کہ ان کی نداء کے لئے نہایت بلیغ اور حد درجہ کا تاکید ظاہر کرنے والے لفظ ندا استعمال کیا جائے۔

فصل: قسم بھی انشاء کی ایک قسم ہے۔ قرآنی نے ان کے انشاء ہونے پر اجماع کو نقل کیا ہے۔ قسم کا فائدہ یہ ہے کہ وہ جملہ خبریہ کی تاکید کرتا اور سامع کے نزدیک اس کی تحقیق کر دیتا ہے۔ اس کا مفصل بیان سرسٹھویں نوع میں آئے گا۔
فصل اور شرط بھی انشاء کی ایک قسم ہے (اس سے آگے مصنف نے ایک ورق کے قریب سادہ چھوڑ دیا ہے اور کچھ تفصیل نہیں دی)

نوع اثناون

قرآن کے بدائع

ابن ابی الاصبغ نے اس کے بیان میں مستقل کتاب تصنیف کی ہے۔ اور اس نے اس کتاب میں ایک سو انواع کے قریب قرآن کے بدائع بیان کئے ہیں جو حسب ذیل ہیں:

مجاز، استعارہ، کنایہ، ارادف، تمثیل، تشبیہ، ایجاز، اتساع، اشارۃ، مساوات، بسط، ایفال، تشریح، تسمیم، اتضاح، نفی، الٹی بایجابہ، تکمیل، احترا، استقصاء، تذیل، زیادة، تردید، تکرار، تفسیر، مذہب، کلامی، قول بالموجب، مناقصہ، انتقال، اسجال، تسلیم، تمکین، توشیح، تسہیم، رد العجز علی الصدر، متشابہ الاطراف، لزوم، مالا یلزم، تخمیر، ایہام یعنی توریہ، استخدام، التفات، استطراد، اطراد، انجام، ادماج، افتنان، اقتدار، اختلاف اللفظ مع اللفظ، اختلاف اللفظ مع المعنی، استدراک، استثناء، اقتصاص، ابدال، تاکید المدح بمایضہ الذم، تقویف، تغائر، تقسیم، تدبیر، تنکیت، تجرید، تعدید، ترتیب، ترقی، تدلی، تضمین، الجناس، جمع و تفریق، جمع و تقسیم، جمع مع التفریق، والتقسیم، جمع الموملف والمختلف، حسن النسق، عتاب المرء نفسه، اور اس کے برعکس عنوان، فوائد، قسم، لف و نشر، مشاکلت، مزاجت، موازنت، مراجهت، نزاهت، ایداع، مقارنت، حسن الابتداء، حسن الختام، حسن التخلص، مبالغت، مطابقت، مقابلت، اور استطراد۔

بہر حال مجاز سے اس کے مابعد کی انواع ایضاح تک جس قدر امور ہیں ان میں سے بعض کا بیان اس سے پہلے علیحدہ انواع میں ہو چکا ہے اور چند امور کا بیان مع دوسرے انواع مثلاً تعریض، احتیاج، اکتفاء، اطراد اور عکس کے ایجاز و اطناب کی نوع میں کیا گیا ہے۔ اور نفی الٹی بایجابہ کا بیان اس نوع سے قبل کی نوع میں عرض کیا جا چکا۔ مذہب، الکلامی اور اس کے بعد کی پانچ باتوں کا ذکر مع چند دوسری مزید انواع کے تحت آگے چل کر بدل کی نوع میں آئے گا۔ اور تمکین اور

و اُس کے بعد کی آٹھ باتیں انواع فواصل کے تحت میں درج کی جائیں گی۔ حسن التخلّص اور اسطر ادکی دونوں میں آگے چل کر مناسبات کی نوع میں مذکور ہوں گی۔ اور حسن الابداء اور براۃ الختام کا بیان فواح اور خواتیم کی دونوں انواع میں ہوگا۔ چنانچہ ان کے علاوہ باقی چیزوں کا بیان مع ایسے زوائد اور تفاس کے اس جگہ وارد کرنا ہوں جو کہ اس کتاب کے سوا اور کسی کتاب میں اکجا کئے گئے دستیاب نہ ہوں گے۔ ایہام اس کو توریہ بھی کہتے ہیں۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک ایسا ذمہ معنی لفظ استعمال کیا جائے۔ جس کے دو معنی اشتراک تو اطلاق یا حقیقت اور مجاز کے لحاظ سے ہوں اور اُن میں سے کوئی ایک معنی قریب ہو اور دوسرا بعید مگر قصد معنی بعید کا کیا جائے۔ اور اُس کو معنی قریب کے پردہ میں اس طرح مخفی کر لیا جائے کہ سننے والا ابتداء اُس لفظ سے اسی قریب معنی کے مقصود ہونے کا وہم کرے۔ زختری کہتا ہے ”علم بیان میں توریہ سے بڑھ کر دقیق اور لطیف اور نافع اور متشابہات کلام الہی اور کلام رسول کی تاویل کر سکتے ہیں اعانت کر دینے والا اور کوئی باب نظر ہی نہیں آ سکتا۔ اور اس کی مثال قولہ تعالیٰ: ”اَلَمْ يَخْمَنْ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی“ ہے کہ استواء کے دو معنی ہیں۔

اول استقراء فی المكان (ایک جگہ میں قرار پذیر ہونا) اور یہی معنی قریب اور موری بہ ہیں اور ایسے معنی ہیں کہ خدا تعالیٰ کے اس سے منزہ ہونے کے باعث غیر مقصود ہیں۔

اور دوسرے معنی ہیں استیلاء اور ملک اور یہ معنی بعید اور مقصود ہے جس کو مذکورہ بالا معنی قریب کے پردہ میں چھپا لیا گیا ہے۔ اور یہ توریہ مجردہ ہے کیونکہ اس میں موری بہ اور موری عنہ کے لوازم میں سے کسی لازم کا ذکر نہیں ہوا ہے۔

اور منجملہ اقسام توریہ کی دوسری قسم توریہ مرثیہ ہے۔ یہ اس قسم کے توریہ کو کہتے ہیں جس میں موری بہ یا موری عنہ دونوں میں سے کسی کے کچھ لوازم بھی ذکر کئے گئے ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ: ”وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِاَیْدٍ“ کہ یہ بات یعنی آسمان کا بنانا تو انہوں نے بنایا جانا۔ اول تو جارحہ (کارکن عضو۔ ہاتھ) کا احتمال رکھتا ہے اور یہی جارحہ موری بہ ہے۔ جس کے لوازم میں بطور ترشح کے بنیان (تعمیر کرنے) کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور دوسرا احتمال قوت اور قدرت کا رکھتا ہے جو کہ بعید اور مقصود معنی ہیں۔

ابن ابی الاصلح اپنی کتاب الاعجاز میں بیان کرتا ہے کہ منجملہ توریہ کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ: ”تَاللّٰهِ اِنَّكَ لَفِیْ ضَلٰلٍکَ الْغٰیثِ“ بھی ہے۔ اس میں ضلال کا لفظ اول محبت اور دوم ہدایت کی ضد و معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ یہاں پر یعقوب کے بیٹوں نے ہدایت کی ضد (خلاف) معنی کو محبت سے توریہ ڈال کر استعمال کیا۔ اور قولہ تعالیٰ: ”اَلِیْسُوْمُ نَسْجِکَ بِنَدِیْکَ“ میں بھی توریہ ہے۔ مگر جبکہ بدن کی تفسیر درع (قیص) کے ساتھ کی جائے۔ اُس وقت کیونکہ بدن کا اطلاق درع اور جسم دونوں پر ہوتا ہے اور یہاں معنی بعید یعنی جسد (جسم) ہی مراد ہے۔ اور اللہ پاک کا یہود و نصاریٰ میں سے اہل کتاب لوگوں کے ذکر کے بعد یہ فرمانا کہ: ”وَلَیْسُنَّ اَتِیْتُ الدِّیْنَ اَوْ تَوَّابُوا الْکِتَابَ بِکُلِّ اٰیۃٍ مَا تَبِعُوْا قِبَلَتَکَ وَمَا اَنْتَ بِتَسَابِعِ قِبَلَتُھُمْ“ اس کو بھی توریہ کی قسم میں شمار کیا گیا ہے۔ اور چونکہ موسیٰ کے ساتھ خطاب باری تعالیٰ عزلی کی جانب سے ہوا تھا۔ لہذا یہودیوں نے اپنی توجہ مغرب کی سمت رکھی (یعنی قبلہ بنایا) اور نصاریٰ نے مشرق کی جانب توجہ کی (یعنی اپنا قبلہ مشرق کی جانب رکھا) بدین وجہ اسلام کا قبلہ اُن دونوں قبلوں کے وسط میں رہا۔ اور اس کی بابت پروردگار تعالیٰ نے ارشاد کیا: ”وَکَذٰلِکَ جَعَلْنَاکُمْ اُمَّۃً وَّسَطًا“ یعنی خیاراً۔ مگر بظاہر اس آیت کے لفظ سے توسط کا وہم پیدا ہوتا تھا جس کی

انداد مسلمانوں کے قبلہ کے توسط سے ہوتی تھی اور بوجہ اس کے لفظ وسط دونوں معنوں (خیار اور متوسط) کا احتمال رکھتا تھا۔ اس جگہ وسط پر صادق آیا کہ خدا تعالیٰ کو اُس سے موسوم کیا جائے لیکن چونکہ دونوں مذکورہ بالا معنوں میں سے مراد وہی معنی تھے جو کہ دور تر ہیں یعنی خیار (برگزیدہ) اس لئے یہ آیت تو یہ کی مثال ہونے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہوئی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ آیت مرشحہ اور مورئی عنہ کو لازم لیتی ہے جو کہ قولہ تعالیٰ: "لَسْكَوْنُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ" ہے۔ کیونکہ یہ بات مسلمانوں کے خیار (برگزیدہ) یعنی عدول (ثقة) ہونے کے لوازم میں سے ہے (گواہی میں عدالت شرط ہے) اور اس آیت کے قبل کی دونوں آیتیں تو یہ کی قسم سے ہیں۔ پھر مرشحہ کی اور مثال قولہ تعالیٰ: "وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ" ہے کہ نجم کا اطلاق کوکب (ستارہ) پر ہوتا ہے اور اس کی ترشح (آرائش) شمس و قمر کا ذکر کرتا ہے اور نجم غیر تنہ دار نبات (جڑی) کو کہتے ہیں۔ اور یہ اس لفظ کے بعید معنی ہیں اور آیت میں یہی معنی مقصود ہیں۔

شیخ الاسلام ابن حجر کی تحریر سے منقول ہے کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ: "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ" تو یہ کی قسم سے ہے۔ یوں کہ "كَافَّةً" کے معنی "مَانِع" ہیں یعنی پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو کفر اور خطا کاری سے روکیں۔ اور حرف ہا اس میں مبالغہ کے واسطے ہے۔ اور یہ معنی بعید ہیں اور جلد سمجھ میں آنے والے قریبی معنی یہ ہیں کہ اس (كَافَّةً) سے جامعۃً بمعنی جمیعاً (سب کے سب) مراد ہیں۔ لیکن لفظ كَافَّةً کو اس معنی پر حمل کرنے سے اس بات نے منع کیا کہ اس صورت میں تاکید منوکہ سے متراخی (چھڑ جانے والی) ہو جانے گی۔ اس لئے کہ جس طرح تم "رَأَيْتُ جَمِيعًا النَّاسَ" نہیں کہتے ویسے ہی "رَأَيْتُ كَافَّةً النَّاسَ" بھی نہیں کہہ سکتے۔

استخدام۔ استخدام اور توریت دونوں باتیں فن بدیع کی بہترین انواع ہیں۔ یہ دونوں امور ایکساں ہیں بلکہ بعض علماء نے استخدام کو توریت پر فضیلت دی ہے۔ علمائے علم بدیع نے استخدام کی تعریف دو طرح کی ہے۔ اول یہ کہ ایک ایسا لفظ لایا جائے جس کے دو معنی ہوں اور اکثر مراد اس سے مجملہ دو معنوں کے کوئی ایک معنی لیا جائے پھر اُس معنی مراد کی ضمیر لائی جائے اور اس سے لفظ کے دوسرے معنی مراد لئے جائیں۔ یہ طریقہ سکا کی اور اُس کے ہم خال لوگوں کا ہے۔

دوسری تعریف استخدام کی یہ ہے کہ پہلے ایک مشترک لفظ لایا جائے اور اس کے بعد دو ایسے لفظ اور لائیں جن میں سے ایک لفظ مشترک لفظ کے کئی ایک معنی پر دلالت کرے۔ یہ طریقہ بدرالدین بن جماعة کا ہے۔ کتاب المصباح میں یہی مذکور ہے۔ ابن ابی الاصبغ نے بھی اسی طریقہ کی پیروی کی ہے۔ اور اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ: "لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ....." کو پیش کیا اس میں لفظ کتاب امد محتم (حتمی مدت) اور کتاب مکتوب (لکھا ہوا نوشتہ) دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور لفظ اجل پہلے معنی کی اور لفظ محم دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ اور ابن ابی الاصبغ کے علاوہ کسی دوسرے عالم نے اس کی مثال میں قولہ تعالیٰ: "لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى....." کو بیان کیا۔ اس میں لفظ صلوٰۃ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اُس سے صلوٰۃ کا فعل اور اُس کا موضع دونوں مراد لئے جائیں اور قولہ تعالیٰ: "حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ" پہلے معنی کی اور قولہ: "إِلَّا غَابِرٌ سَبِيلٍ" دوسرے معنی کی خدمت کرتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ قرآن میں کوئی مثال سکا کی کے طریقہ پر واقع نہیں ہوئی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے اپنی فکر سے کام لے کر کئی آیتیں اس کے طریقہ پر نکالی ہیں از انجملہ ایک قولہ تعالیٰ: "إِنِّي أَمُرُ اللَّهَ" ہے کہ امر اللہ سے تین باتیں مراد ہیں۔ قیامت کا آنا۔ عذاب اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت اور یہاں

لفظ امر اللہ سے اخیر معنی مراد لئے گئے ہیں۔ جیسا کہ ابن مردویہ سے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ: ”أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ“ کے بارہ میں کہا ”محمد (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم آگئے) اور ”تَسْتَغْجِلُوهُ“ کی ضمیر اُس پر قیام قیامت اور عذاب مراد لئے کر عائد کی گئی ہے۔ اور دوسری بہت ہی ظاہر مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ“ کہ اس سے آدم مراد ہیں۔ پھر اس پر جو ضمیر عائد کی گئی اُس سے فرزند آدم کو مراد لیا اور اس کے بعد فرمایا: ”ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ“ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ: ”لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَلْكُمْ تَسْؤُكُمْ“ بھی اسی کی مثال ہے کہ اُس کے بعد فرمایا: ”قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ“ یعنی تم سے قبل ایک قوم نے دوسری چیزوں کو دریافت کیا ہے کیونکہ پچھلے لوگوں نے اُن اشیاء کی نسبت سوال نہیں کیا تھا۔ جن کو صحابہ نے دریافت کیا اور وہ اس کے پوچھنے سے منع کر دیئے گئے۔

التفات۔ ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف کلام کو نقل کر دینا یعنی اسلوب اول کے ساتھ تعبیر کرنے کے بعد تکلم خطاب یا غیبت۔ انہی میں سے ایک کو کسی دوسرے کی طرف نقل کرنا التفات کہلاتا ہے اور اس کی مشہور تعریف یہی ہے۔ اور سکا کی کا قول ہے کہ ”یا تو یہی مذکورہ فوق تعریف ہوگی۔ اور یا کسی ایسے کلام کی دو اسلوب میں سے ایک اسلوب کے ساتھ تعبیر کی جائے گی جس میں اُس اسلوب کے سوا دوسرے (متروک) اسلوب کے ساتھ تعبیر کئے جانے کا حق پایا جاتا ہے۔

التفات کے فوائد بہت ہیں۔ از انجملہ ایک بات کلام کی طراوت بڑھانا اور بوجہ اس کے کہ خلقی طور پر انسانی نفوس نئی نئی باتوں کی طرف منتقل ہونے کو پسند کرتے ہیں۔ لہذا اس ذریعہ سے قوت سماعت کو ملال اور پراگندگی سے محفوظ رکھنا ہے۔ اور یہ بھی نفع ہے کہ اس کے ذریعہ سے ایک ہی طریقہ پر برابر گفتگو کرتے رہنے کی خرابی سے بچ سکتے ہیں۔ غرضیکہ یہ تو التفات کا عام فائدہ ہے اور اس کے علاوہ یہ کلام کے ہر ایک موضع کو اُس کے محل اور موقع کے اختلاف کے لحاظ سے عمدہ عمدہ باریکیوں اور لطیفوں کے ساتھ خاص بناتا ہے۔ جیسا کہ ہم آگے چل کر اُس کی مثالیں بیان کریں گے۔

تکلم سے خطاب کی طرف ملتفت ہونا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سننے والے کو آئادہ بنانا اور اُس کو سننے پر مستعد کرنا منظور ہوتا ہے گویا کہ متکلم نے مخاطب کی جانب رخ کر کے اُسے ایسی عنایت کا شرف بخشا جو کہ زود در زود ہونے کے ساتھ مخصوص ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ: ”وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ“ اصل ”وَإِلَيْهِ أَرْجِعُ“ تھی (یعنی اور میں اسی کی طرف رجوع ہوں گا) پھر یہاں تکلم سے خطاب کی جانب التفات کی۔ اور اس کا نکتہ یہ ہے کہ متکلم (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) نے خود اپنے تئیں نصیحت کرنے کے معرض میں کلام شروع کیا۔ اور اُس کی مراد یہ تھی کہ اپنی قوم کو نصیحت کرے۔ مگر اس طرح مہربانی کے انداز سے اور یہ بتا کر کہ وہ جو کچھ اپنے واسطے چاہتا ہے وہی اُن کے لئے بھی پسند کرتا ہے۔ اور پھر اس وجہ سے کہ وہ (متکلم) اُن کو (اپنی قوم والوں کو) عذاب الہی سے خوف دلانے اور انہیں اللہ تعالیٰ کی طرف بلانے کے مقام میں تھا لہذا وہ اُن کی جانب ملتفت ہو گیا۔ اس آیت کو یوں التفات کی قسم سے قرار دیا ہے مگر اس میں ایک نظر (کلام) ہے اس لئے کہ یہ آیت التفات کی قسم سے صرف اُس حالت میں ہو سکتی ہے جبکہ دونوں جملوں میں متکلم نے اپنے نفس ہی سے خبر دینے کا قصد کیا ہو۔ حالانکہ اس جگہ ایسا نہیں ہے کیونکہ یہاں یہ کہنا بھی جائز ہے کہ قولہ ”تُرْجَعُونَ“ سے مخاطب لوگ مراد لئے گئے ہوں نہ کہ متکلم نے خاص اپنی ذات کو مراد لیا ہو۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ ”اگر یہ مراد ہوتی تو پھر

استفہام انکاری صحیح نہ ہوتا کیونکہ بندہ کا اپنے آقا کی طرف رجوع لانا اس بات کا مستلزم نہیں ہے کہ اس راجع کے سوا کوئی غیر شخص اُس کی عبادت کرے پس یہاں یہ معنی ہیں کہ ”میں کیونکر اس کی عبادت نہ کروں جس کی طرف مجھے پلٹ کر جانا ہے“ اَلْعَدُوُّ وَالْاَلِيَّةُ اَرْجِعُ“ کہنے سے عدول کر کے ”وَالْيَاكِبُ تُرْجَعُونَ“ محض اس لئے کہا کہ وہ متکلم بھی انہی لوگوں میں داخل ہے۔ اور باوجود اس بات کے اس التفات نے یہاں ایک عمدہ فائدہ دیا ہے جو یہ ہے کہ متکلم نے مخاطب لوگوں کو اس بات پر متنبہ بنایا ہے کہ جس ذات پاک کی طرف واپس جانا ہے اُس کی عبادت کے وجوب میں وہ متکلم بھی انہی مخاطب لوگوں کے مانند ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَامْرُنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ وَاَنْ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ“ بھی ایسے ہی التفات کی مثال ہے۔ اور تکلم سے غیبیہ کی طرف التفات کرنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ: ”اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِيْنًا لِّيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ“ اور اس کی اصل ”لِيَغْفِرَ لَكَ“ اس کی وجہ یہ ہے کہ سامع کو سمجھا دیا جائے کہ متکلم کا انداز بیان اور اُس کا قصد سامع سے وہ حاضر ہو یا غائب ہر حالت میں یہی ہے۔ اور یہ کہ متکلم اپنے کلام میں ایسے لوگوں کی مانند نہیں ہے جو کہ تلون اور توجہ کا اظہار کرتے ہیں۔ اور پیٹھ پیچھے ایسے گفتگو کرتے ہیں جو رد و رد و کلام کے خلاف ہوتی ہے۔ اور اسی طرح ہے قولہ تعالیٰ: ”اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ الْكِتٰبَ فَصَّلِ لِرَبِّكَ“ کہ اس کی اصل ”فَصَّلْ كُنَّا“ اور قولہ تعالیٰ: ”اَمْرًا مِّنْ عِنْدِنَا اِنَّا كُنَّا مُرْسِلِيْنَ رَحْمَةً مِّنْ رَّبِّكَ“ اور اصل ”رَحْمَةً مِّنَّا“ ہے اور قولہ: ”اِنِّيْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا..... فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهِ“ کہ اس کی اصل ”فَاٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَبِي“ ہونی چاہئے۔ مگر دو نکتوں کے سبب سے اس بات سے عدول کیا گیا جن میں سے ایک نکتہ یہ ہے کہ اپنی ذات کی پاسداری کی تہمت دفع کرنا منظور تھا اور دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مخاطب لوگوں کو بوجہ ذکر کی گئی خصوصیتوں اور صفاتوں کے اپنے مستحق اتباع ہونے پر آگاہ بنانا مد نظر تھا۔ اور خطاب سے تکلم کی طرف انتقال کی مثال کلام الہی میں نہیں آئی ہے جو بعض لوگوں نے قولہ تعالیٰ: ”فَاَقْبِضْ مَا اَنْتَ قَاضٍ“ کے بعد خدا تعالیٰ کے ارشاد: ”اِنَّا اٰمَنَّا بِرَبِّنَا“ کو اس قسم کی مثال قرار دیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں کیونکہ التفات کی شرط یہ ہے کہ اُس سے ایک ہی چیز مراد ہو۔ یعنی مخاطب اور متکلم دونوں کے صیغوں سے ایک ہی معنی حاصل ہوتے ہوں۔ اور خطاب سے غیبیہ کی جانب نقل کرنے کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ: ”حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهٖمْ“ جس کی اصل ”وَجَرَيْنَ بِكُمْ“ ہونی چاہئے۔ یہاں مخاطب لوگوں کے خطاب سے اُن کے غیر کے ساتھ اُن کے حکایت حال کی جانب عدول کرنے کا نکتہ یہ ہے کہ اُن کے کفر اور فعل سے تعجب ظاہر کیا جائے۔ اس لئے کہ اگر اُن لوگوں کو مخاطب ہی بنانے پر استمرار کیا جاتا تو یہ فائدہ فوت ہو جاتا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس انتقال کا سبب ہے خطاب کا ابتدا تمام انسانوں کی طرف ہونا جس میں مومن اور کافر بھی شریک تھے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ: ”هٰسُوْا السَّيِّئِیْنَ یُسَبِّرْکُمْ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ“ لہذا اگر یہاں ”وَجَرَيْنَ بِكُمْ“ کہا جاتا تو اس سے تمام انسانوں کی مذمت لازم آتی۔ بدین وجہ اول سے دوم کی طرف التفات اور یہ اشارہ فرمایا کہ اس کلام کا اختصاص اُن لوگوں کے ساتھ ہے جن کی شان انہی کی زبان سے آخر آیت میں ذکر ہوئی ہے۔ اور اس بات کا اصل مدعا خطاب عام سے خطاب خاص کی طرف عدول کرتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے بعض بزرگوں کا قول اس آیت کی توجیہ میں مذکورہ فوق توجیہ کے برعکس دیکھا ہے اور وہ توجیہ یہ ہے کہ اس خطاب کا آغاز خاص ہے اور اس کا آخری حصہ عام ہے۔ چنانچہ ابن ابی حاتم نے عبدالرحمن بن زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ: ”حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِی الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهٖمْ“ کے بارہ میں کہا ”پہلے اُن لوگوں کی

باتیں بیان ہوئیں اور پھر اُن کے غیر کا ذکر چھیڑ دیا گیا۔ اور خدا تعالیٰ نے ”وَجَرَيْنِ بِكُمْ“ اس واسطے نہیں فرمایا کہ اُس نے ان لوگوں کو اُن کے غیروں اور جرین کو اُن لوگوں کے سوا دیگر مخلوق کے ساتھ جمع کر دینا مقصود تھا۔ غرض کہ عبدالرحمن بن زید کی عبارت یہ ہے جو اوپر درج ہوئی۔ اور اس سے سلف کے ایسے لطیف معانی پر حد درجہ کا وقوف رکھنا عیاں ہوتا ہے جن کی تلاش میں پچھلے زمانہ کے لوگ مدت ہائے دراز تک سر مارا کرتے ہیں اور اُن کی تحقیق میں اپنی عمر گزار دیتے ہیں تاہم اصل مدعا حاصل نہیں کر سکتے بلکہ فضول تک و دہ میں پڑے رہ جاتے ہیں۔ اور اس آیت کی توجیہ میں یہ بات بھی ذکر کی گئی ہے کہ وہ لوگ جہاز پر سوار ہونے کے وقت حاضر تھے مگر وہ ہلاکت اور ہوائے مخالف کے غلبہ سے ڈرتے تھے لہذا اُن سے حاضر لوگوں کا ایسا خطاب کیا گیا۔ پھر جبکہ بامراد چلی اور وہ ہلاکت کے خوف سے مطمئن ہو گئے اُس وقت اُن کا وہ حضور قلب باقی نہیں رہا جیسا کہ ابتداء میں تھا۔ اور یہ انسان کی عادت ہے کہ وہ اطمینان قلب کی حالت میں خدا کو بھول جاتا ہے۔ اور جب وہ خدا کی طرف سے غائب ہو گئے تو خدا تعالیٰ نے بھی اُن کا ذکر غائب کے صیغہ سے کیا۔ اور یہ اشارہ صوفیہ کا ہے۔ نیز اسی التفات کی مثال ہے: ”وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْغَفُونَ“ وَبَكْرَةُ الْيَوْمِ الْكَفَرِ وَالْفُسُوقِ وَالْعِصْيَانِ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ ۖ أَذْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُخْبَرُونَ ۖ يُطَافُ عَلَيْهِمْ“ اور اصل میں عَلَیْكُمْ ہونا تھا۔ پھر اس کے بعد فرمایا۔ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ اور اسی طرح التفات کو مکرر کر دیا۔ اور ایسے التفات کی مثال میں غیبیہ سے تکلم کی جانب نقل کیا ہو قولہ تعالیٰ: ”اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ فَتُبْرِسُ سَحَابًا فَسُقْنَاءُ“ ہے اور: ”وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنًا“ اور ”سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا خَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنَ الْأَيْثَانِ“ اور اس کے بعد دوبارہ غیبیہ کی طرف التفات فرمایا ہے چنانچہ کہا ہے: ”إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ“ اور حسن کی قرأت ”لِئْرِيَّة“ بصیغہ غائب کے اعتبار سے وہ ”بَارَكْنَا“ سے دوسرا التفات ہوگا اور ”آيَاتِنَا“ میں تیسرا التفات ہوگا اور ”إِنَّهُ“ میں چوتھا التفات۔

زخمریٰ نے کہا ہے ”ان آیتوں اور انہی کی مثل دوسری آیتوں میں التفات کا فائدہ یہ ہے کہ قدرت کے ساتھ تخصیص پر آگاہ بنایا اور اس بات سے متنبہ کیا جائے کہ یہ امر کسی غیر خدا تعالیٰ کی قدرت کے تحت میں داخل نہیں ہوتا۔ اور غیبت سے خطاب کی جانب التفات کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا“: ”الْمُ يَوْمَ كُمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ“: ”مَكَّنَّا هُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ“ ”وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً“ اور ”أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ“ اور التفات کی عمدہ قسم وہ ہے جو کہ سورۃ الفاتحہ میں واقع ہوئی ہے کیونکہ بندہ جس کا خدائے واحد جل جلالہ کا ذکر کرے اور پھر اُس کی ایسی صفتوں کا بیان کرے جس میں سے ہر ایک صفت شدت اقبال (توجہ) کے باعث ہوتی ہے اور لطف یہ کہ اُن اوصاف کے آخر میں ”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ کا وصف موجود ہے جو اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ خدا تعالیٰ ہی روز جزا کا مالک و مختار کل ہے تو خود بخود بندہ کی طبیعت بے اختیار ہو کر ایسے اوصاف والی ذات کی حد درجہ کے خشوع (عاجزی) سے مختص بنانے اور اُس سے اہم کاموں میں استعانت کرنے کی خواہاں ہوتی ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الفاتحہ میں حمد کے لئے غائب کا لفظ اور عبادت کے واسطے مخاطب کا صیغہ اس واسطے اختیار کیا گیا

ہے تاکہ اس سے حمد کی عبادت سے رتبہ میں کم ہونے کا اشارہ عیاں ہو۔ کیونکہ آدمی ہم چشم کی حمد کرتا ہے اور اُس کی عبادت کبھی نہیں کرتا۔ لہذا الحمد کا لفظ صیغہ غائب کے ساتھ اور عبادت کا لفظ صیغہ مخاطب کے ساتھ استعمال ہوتا تاکہ مخاطبت اور مواجہت کی حالت میں ذاتِ عظیم تعالیٰ کی جانب بڑے رتبہ کی چیز منسوب کی جائے اور یہ ادب کرنے کا طریقہ ہے۔ پھر اسی انداز کے قریب قریب سورۃ کا آخری حصہ بھی آیا ہے۔ اُس میں کہا ہے ”الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ اس مقام پر منعم کا ذکر صراحت کے ساتھ کیا اور اُس کی طرف لفظوں میں انعام کا اسناد کیا ہے اور ”صِرَاطُ الْمُنْعَمِ عَلَيْهِمْ“ نہیں کہا جس میں اس قدر تصریح نہ تھی۔ اور اس کے بعد جبکہ غضب کے ذکر پر پہنچا تو ذاتِ واجب تعالیٰ سے غضب کا لفظ ہی دور کر دیا۔ یعنی لفظوں میں اُس کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف نہیں بلکہ ایسا لفظ وارد کیا جو کہ فاعل یعنی غاصب کے ذکر سے منحرف ہے۔ چنانچہ اُس نے رُودر و عرض حال کرنے کی حالت میں پروردگار کریم کی جانب غضب کی نسبت کرنے سے صاف پہلو بچا لیا اور اسی واسطے: ”غَيْرَ الَّذِينَ غَضَبْتَ عَلَيْهِمْ“ نہیں کہا۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ جس وقت بندہ نے سزاوار حمد ذاتِ پاک کا ذکر کیا اور اُس پر رُوبُ الْعَالَمِينَ رَحْمَنٌ رَحِيمٌ اور مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ ہونے کی بڑی شاندار صفتیں جاری کیں۔ تو اُس وقت علم کا تعلق ایک ایسے عظیم الشان معلوم کے ساتھ ہو گیا۔ جو اپنے غیر کے سوا معبود اور مستعان ہونے کا سزاوار ہے۔ لہذا اُس کو اس طرح پر مخاطب بنایا تاکہ اُس کی شان کو عظمت دینے کے خیال سے اُسے مذکورہ صفات کے ساتھ تمیز دی جائے۔ یہاں تک کہ گویا بندہ نے عرض کیا ”اے وہ ذاتِ پاک جس کی یہ صفتیں ہیں میں تجھی کو عبادت کرنے اور مدد مانگنے کے ساتھ خاص بناتا ہوں نہ کہ تیرے سوا کسی اور کو“ اور ایک قول ہے کہ اس بات کی خوبیوں میں سے یہ بھی ہے کہ خلق کا مبتدا (ابتداء) اُن کا خدا تعالیٰ کی طرف سے غائب ہونا۔ اُس کے حضور میں جانے اور اُس سے رُودر و گفتگو کرنے سے قاصر رہنا ہے اور پھر یہ بات بھی ہے کہ بندوں کے سامنے پروردگار کی عظمت کا حجاب پڑا ہوا ہے۔ مگر جبکہ انہوں نے خدا تعالیٰ کی اُس کے شایان شان تعریف کی اور اُس کی شاطر ازی کے ذریعہ سے اُس کے قرب کا وسیلہ حاصل کر لیا۔ اُس کی محامد کا اقرار کیا۔ اور اپنے لائق حال طریقہ سے عبادت کا حق بجالا چکے تو اب وہ خدا تعالیٰ کو مخاطب بنانے اور اُس سے مناجات کرنے کے اہل ہوئے۔ اور انہوں نے کہا ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ یعنی ہم تیری ہی بندگی کرتے ہیں اور تجھی سے مدد مانگتے ہیں۔

تنبیہیں:

(۱) التفات کی شرط یہ ہے کہ منتقل الیہ میں جو ضمیر ہوتی ہے وہ درحقیقت منتقل عنہ کی طرف عائد ہوتی ہو۔ اور اس بنا پر یہ نہیں لازم آتا کہ ”أَنْتَ صَدِيقِي“ میں بھی التفات ہو۔

(۲) التفات کا دو جملوں میں ہونا بھی شرط ہے۔ اس بات کی تصریح مصنف کشاف اور دیگر لوگوں نے کی ہے۔ ورنہ اُس پر یہ لازم آئے گا کہ وہ ایک غریب (نادر) نوع ہو۔

(۳) تنوخی نے کتاب اقصیٰ القریب میں اور ابن الاثیر وغیرہ علماء نے التفات کی ایک غریب (نادر) نوع بیان کی ہے اور وہ فاعل فعل کے خطاب یا تکلم کے بعد فعل کو مبنی للمفعول (فعل مجہول) کر دینا ہے۔ مثلاً ”أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ خدا تعالیٰ ”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ“ فرمانا کیونکہ یہاں یہ معنی ہیں کہ اُن لوگوں کے سوا جن پر تو نے غضب فرمایا۔ اور کتاب عروس

الافراج کے مصنف نے اس قول میں توقف کیا ہے۔

(۴) ابن ابی الاصح کا قول ہے ”قرآن میں ایک حد درجہ کی انوکھی قسم التفات کی آئی ہے جس کی مثال مجھ کو اشعار میں کہیں نہیں ملی۔ اور وہ نوع یہ ہے کہ متکلم اپنے کلام میں دو بالترتیب مذکور چیزوں کو مقدم کرے اور پھر ان میں سے پہلے امر کی خبر دے کر اُس کے خبر دینے سے روگردانی کرتا ہو اور دوسرے امر کی خبر دینے لگے۔ اور اس کے بعد پھر امراول کی خبر دہی کرے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ“ کہ اس میں متکلم انسان کی خبر دیتا ہوا اُس سے پلٹ کر اُس کے رب (خدا تعالیٰ) کی خبر بتانے کی طرف جا پہنچا اور پھر خدا تعالیٰ کی خبر دینے سے پلٹتا ہوا دوبارہ انسان کی خبر دینے لگا اور کہا ”وَإِنَّهُ لَحَبِيبٌ لِّخَيْرٍ لِّشَدِيدٌ“۔ ابن ابی الاصح کہتا ہے کہ ”اس کا نام التفات الضمائر رکھنا بہت ہی اچھا ہوگا۔

(۵) واحد (ایک) تنبیہ (دو) یا جمع کے خطاب سے دوسرے شخص کے خطاب کی طرف کلام کو منتقل کر دینا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے یہ بات تنوخی اور ابن اثیر نے بیان کی ہے۔ اور اس کی بھی چھ قسمیں ہیں۔ واحد سے اثنین (دو) کی طرف نقل کلام کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”قَالُوا اجْتَنِبْنَا لِنُفِيتَا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكِبَرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ“ اور واحد سے جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ“ اثنین (دو) سے واحد کی جانب نقل کلام کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَىٰ“ اور ”فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ“ اور جمع کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے: ”وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً“ اور جمع سے واحد کی جانب نقل کلام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ“ اور اثنین کی طرف نقل کرنے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ إِنِ اسْتَغْفَرْتُمْ..... فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ“۔

(۶) اور ماضی۔ مضارع یا امر سے ایک دوسرے کی جانب نقل کلام ہونا بھی التفات کے قریب ہی قریب ہے۔ اس کی مثال ماضی سے مضارع کی جانب نقل کلام ہونے کی قولہ تعالیٰ: ”أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطُّيُورُ“: ”إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ“ اور امر کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے: ”قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ“: ”وَاجْلَسْتُ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا“ اور مضارع سے ماضی کی جانب نقل کلام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَصِيقٌ“: ”وَيَوْمَ نُسِيرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَخَشَرْنَا هُمْ“ اور امر کی جانب منتقل ہونے کی مثال ہے: ”قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُوكُمُ إِنِّي بَرِيءٌ“ اور امر سے ماضی کی جانب نقل کلام ہونے کی مثال: ”وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا“ ہے۔ اور مضارع کی طرف منتقل ہونے کی مثال ہے ”وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَاتَّقُوا وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ“۔

اطراد: اس بات کا نام ہے کہ متکلم ممدوح کے باپ دادا کے ناموں کا ذکر اسی ترتیب سے کرے جو کہ بحکم ترتیب ولادت اُن کو حاصل ہے۔ ابن ابی الاصح نے کہا ہے کہ قرآن میں اس کی مثال خدا تعالیٰ کا وہ قول ہے جو اُس نے یوسف کا حال بیان کرتے ہوئے اُن کی زبانی ارشاد کیا ہے کہ: ”وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ“۔ ابن ابی الاصح

کہتا ہے کہ گو معمول اور دستور عام کے طور پر آباء کا ذکر یوں ہونا چاہئے کہ پہلے باپ پھر دادا اور پھر جد اعلیٰ کا نام آئے۔ لیکن یہاں اُس کے خلاف ترتیب رکھی گئی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس جگہ محض باپ دادا کا نام بیان کرنا ہی مقصود نہ تھا بلکہ یوسف نے اُن کا ذکر اُن کی اُس ملت (مذہب) کا بیان کرنے کے لئے کیا تھا جس کی پیروی اُنہوں نے کی تھی۔ چنانچہ انہوں نے سب سے پہلے بانی مذہب کا ذکر شروع کیا اور پھر درجہ بدرجہ اُن لوگوں کے نام لئے جنہوں نے بانی مذہب سے اُس ملت کو اولاداً فاولاً اخذ کیا تھا۔ اور اس ترتیب کا پورا خیال رکھا۔ اور اسی کے مانند اولاد یعقوب کا یہ قول بھی ہے کہ "نَعْبُدُ الْهَکَ وَالْهَ ابْنِکَ اِبْرَاهِیْمَ وَاسْمَعِیْلَ وَاسْحَقَ"۔

انسجام: اس کا نام ہے کہ کلام بوجہ گنجلک سے خالی ہونے کے ایسا رواں ہو جیسا کہ جاری پانی کا چشمہ اپنی روانی دکھاتا ہے۔ اور اپنی ترکیب کی سہولت اور شیرینی الفاظ کی وجہ سے قریب قریب ایسا کلام ہو جو کہ رقت کے لحاظ سے بہت آسان معلوم دے اور قرآن از سر تا پایا ایسا ہی ہے۔ اہل بدیع کا قول ہے کہ "نثر میں انسجام قوی ہو تو بلا قصد موزونیت پیدا کرنے کے اُس کی قرأت خود بخود قوت انسجام کے باعث ہو جاتی ہے۔ اور قرآن میں جس قدر موزوں عبارتیں واقع ہوئی ہیں وہ انسجام ہی کی قسم سے ہیں اور حسب ذیل ہیں۔

بحر طویل: "فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُکْفُرْ"۔

بحر مدید: "وَاصْنَعِ الْفُلْکَ بِأَعْيُنِنَا"۔

بحر بسیط: "فَاصْبَحُوا لَا یَرِیْ إِلَّا مَسَکِیْنَهُمْ"۔

بحر وافر: "وَيُخْزِیْهِمْ وَيَنْصُرْکُمْ عَلَیْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِیْنَ"۔

بحر کابل: "وَاللّٰهُ یَهْدِیْ مَنْ یَّشَآءُ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ"۔

بحر ہرج: "فَالْقُوَّةُ عَلٰی وَجْهِ اَبِیْ یَاقَاطٍ بَصِیْرًا"۔

بحر جرج: "وَدَانِیَّةٌ عَلَیْهِمْ ظِلُّهَا وَذَلَّلَتْ قُطُوفُهَا تَذْلِیْلًا"۔

بحر زمل: "وَجَفَانَ کَالْجَوَابِ وَقُدُورٌ رَّاسِیَاتٍ"۔

بحر سریع: "اَوْ کَالَّذِیْ مَرَّ عَلٰی قَرْیَةٍ"۔

بحر منسرح: "اِنَّا خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ نُّطْفَةٍ"۔

بحر خفیف: "لَا یُکَادُوْنَ یَفْقَهُوْنَ حَدِیثًا"۔

بحر مضارع: "یَوْمَ التَّنَادِ یَوْمَ تُوَلُّوْنَ مُدْبِرِیْنَ"۔

بحر مقتضب: "فِیْ قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ"۔

بحر محبت: "نَبِیُّ عِبَادِیْ اِلَیَّ اَنَا الْغَفُوْرُ رَحِیْمٌ"۔

بحر متقارب سے: "وَأُمْلِیْ لَهُمْ اِنَّ کَیْدِیْ مُتِیْنٌ"۔

ادماج۔ ابن ابی الاصح کہتا ہے "ادماج اس بات کا نام ہے کہ تکلم ایک غرض کو دوسری غرض میں یا ایک بدیع کو دوسرے بدیع میں اس طرح داخل و شامل کر دے کہ کلام میں دو غرضوں میں سے صرف ایک غرض یا دو بدیعوں میں سے

صرف ایک ہی بدیع ظاہر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ: "وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةِ" یہاں مبالغہ کا ادماج مطابقت میں کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا آخرۃ میں منفرد بالحمد ہونا ایسے وقت میں ہوگا جبکہ اُس کے سوا کسی اور کی حمد نہ کی جائے گی اور یہ بات وقت میں انفراد و بالحمد کا مبالغہ ہے۔ پھر اگرچہ یہ بات بظاہر مبالغہ عیاں کرنے کے انداز سے بیان ہوئی ہے تاہم باطن یہ امر حقیقت ہے اس واسطے کہ دراصل دونوں جہان میں خدا تعالیٰ ہی رب الحمد اور اُس کے ساتھ فرد ہونے والا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس آیت میں غرض میں ادماج ہونا کہا جاتا تو بہتر تھا اس واسطے کہ اس سے غرض یہ تھی کہ خدا تعالیٰ کا وصف حمد میں منفرد ہونا بیان کیا جائے اور اُسی میں بعث (قیامت کے دن دوبارہ زندہ کئے جانے) اور جزا کا ذکر بھی چھیڑ دیا گیا ہے۔

افتنان۔ کلام میں دو مختلف فنون لانے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ: "كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ" میں فخر اور تعزیت (ماتم برسی) دونوں باتوں کو باہم جمع کر دیا گیا ہے یوں کہ اللہ جل جلالہ نے تمام اصناف مخلوقات انسان جنات اور ملائکہ وغیرہ سب کو جو کہ قابل حیات ہیں اس آیت میں تسلی اور تسکین دی ہے اور موجودات کی نیستی کے بعد وصف بقا کے ساتھ دس لفظوں میں خود اپنی مدح فرمائی ہے۔ جس کے ساتھ ہی منفرد بالبقاء ہونے کے بعد اپنی ذات پاک کی صفت جلال اور اکرام کے وصفوں سے بھی کی ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا....." میں مہار کہا اور تعزیت دونوں کو ایک جا کیا گیا ہے اس واسطے کہ وہ بھی افتنان ہی کی مثال ہے۔

اقتدار۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک ہی معنی (مطلب) کو کئی صورتوں سے ظاہر کرے۔ جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اُسے نظم اور ترکیب کلام پر ایسی قدرت حاصل ہوتی ہے کہ وہ معانی اور اغراض کو متعدد اور طرح طرح کے قالبوں میں ڈھال سکتا ہے چنانچہ کبھی استعارہ کے لفظ سے۔ گا ہے اِرداف کی صورت میں کسی وقت ایجاز کے قالب میں اور کہیں حقیقت کے سانچے میں اپنے مدعا کو ڈھال سکتا ہے۔ ابن ابی الاصبغ کا قول ہے "قرآن کے تمام قصائص اسی طریقہ پر آئے ہیں کیونکہ تم ایک ہی قصہ کو جس کے معانی ذرا بھی مختلف نہیں ہوتے۔ ایسی مختلف صورتوں میں مذکور اور اس طرح کے متعدد الفاظ کے قالبوں میں ڈھلا ہوا پاؤ گے کہ اگرچہ قریب قریب وہ قصص دو جگہوں میں باہم مشابہ بھی ہوں گے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ اُن کی صورت (عبارت) میں بظاہر فرق پایا جائے گا۔

لفظ کا لفظ کے ساتھ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ایستلاف۔ لفظ کا لفظ کے ساتھ ایستلاف (باہم اُلفت رکھنا) یہ ہے کہ الفاظ ایک دوسرے کے ساتھ مناسبت رکھتے ہیں۔ یوں کہ غریب لفظ اپنے مثل لفظ کے ساتھ قرین (نزدیک) کیا جائے اور متداول لفظ اپنے مثل کے قرین رہے۔ اور اس بات کا مقصد حسن جوار اور مناسبت کی رعایت ہے۔ اور لفظ کا معنی کے ساتھ ایستلاف اس طرح ہوتا ہے کہ کلام کے الفاظ معنی مراد کے مناسب حال ہوں۔ یعنی اگر معنی خیم ہو تو لفظ بھی خیم ہو اور معنی مختصر ہوں تو لفظ بھی مختصر رہے۔ ایسے ہی غریب معنی کے لئے غریب لفظ۔ متداول معنی کے واسطے متداول لفظ۔ متوسط معنی کے واسطے ایسا متوسط لفظ جو کہ غرابت اور استعمال کے بین بین ہو آیا کرتا ہے۔ ایستلاف اللفظ باللفظ کے کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "تَاللّٰهِ تَفْتُوْا تَذْكُرُ يُّوْسُفَ حَتّٰى تَكُوْنَ حَرَضًا اَوْ تَكُوْنَ مِنَ الْهَالِكِيْنَ"۔ اس آیت میں خدا تعالیٰ قسم کا بہت ہی کم استعمال ہونے والا لفظ یعنی تاء ملا یا ہے کیونکہ باء اور واو کی نسبت تاء کا استعمال قسم میں بہت ہی کم ہے۔ اور عام لوگوں

کی سمجھ سے بھی بعید تر۔ پھر ایسے افعال کے صیغوں میں سے جو کہ اسماء کو نصب اور خبروں کو رفع دیا کرتے ہیں بہت ہی غریب صیغہ وارد کیا۔ کیونکہ تفتو کی نسبت تزلال کا صیغہ افہام سے قریب تر اور اکثر استعمال ہونے والا تھا۔ اور ایسے ہی ہلاکت کے معنی کے لئے بھی نہایت غریب (نادر) لفظ لایا جو کہ حرض ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوا کہ نظم (تسلسل) عبارت میں وضع کے حسن نے یہی اقتضاء (خواہش) کیا کہ غرابت میں ہر ایک لفظ اپنی ہی جنس کے لفظ سے قریب کیا جائے۔ اور حسن جوار اور معانی کے الفاظ سے اختلاف رکھنے کی رعایت ملحوظ رہے۔ تاکہ الفاظ وضع میں باہم ایک دوسرے کے معادل (مساوی) رہیں اور نظم عبارت میں اُن کا باہمی تناسب قائم رہ سکے۔ اور جبکہ اس مفہوم کے سوا دوسرے مفہوم کو ظاہر کرنے کا ارادہ کیا اُس وقت کہا: ”وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ“ اس آیت میں تمام الفاظ ایسے متداول لایا جن میں کوئی غرابت نہیں ہے۔ اور اختلاف اللفظ بالمعنی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: ”وَلَا تَزْكُتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ“ چونکہ ظالم کی طرف میل کرنا اور اُس پر بھروسہ کرنا بغیر اس کے کہ اُس کے ساتھ ظلم میں شریک ہوئے ہوں۔ اس بات کا موجب ہوا کہ اس ظالم کے دوست پر بھی عذاب ہو۔ اگرچہ وہ ظلم کے عذاب سے کم سہی اسی واسطے یہاں مَسَّس کا لفظ لایا جو کہ احراق (جلائے) اور اصطلاء (آگ میں تپانے) سے کم درجہ پر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ“ میں اکتساب کا لفظ لایا جو کہ کلفت کا مشعر اور گناہ کی جانب میں بوجہ اپنے ثقل کے مبالغہ کے لئے مفید ہے۔ اور ایسے ہی قولہ تعالیٰ ”فَكُتِبَ فِيهَا“ میں كُتِبَ كُتِبُوْا کے لفظ سے بلیغ تر ہے اس واسطے کہ وہ دوزخی لوگوں کے دوزخ میں سختی اور بری طرح اوندھے منہ ڈالے جانے پر دلالت کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: ”وَهُمْ يَصْطَرِخُونَ“ يَصْطَرِخُونَ کی نسبت زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں یہ اشارہ پایا جاتا ہے کہ وہ لوگ معمولی حد سے باہر زور کے ساتھ اور بری طرح چیختے اور چلاتے ہوں گے۔ قولہ تعالیٰ: ”أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ“ میں مقتدر کا لفظ ”قَادِرٌ“ سے زیادہ بلیغ ہے کیونکہ اس میں زیادہ قدرت حاصل ہونے کا اشارہ پایا جاتا ہے۔ ایسی قدرت جس کا کوئی رد نہیں اور نہ اُس میں کوئی تعصب (پھڑا دینا) ڈال سکتا ہے۔ اسی کے مثل ”وَاضْطَبَّرَ“ بھی ”وَاضْبَرُ“ سے بلیغ تر ہے۔ اور الرحمن۔ الرحیم کی نسبت بلیغ ہے کیونکہ رحیم کا لفظ اسی طرح لطف اور رفق (نرمی) کا مشعر ہے جس طرح کہ رحمن فحمت اور عظمت کا مشعر ہے اور ”سَقَى“ اور ”اسْقَى“ کے مابین جو فرق ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے کیونکہ سقی ایسی چیز کے لئے بولا جاتا ہے جس کے پینے میں کسی قسم کی کلفت نہ ہو۔ اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے اس لفظ کو جنت کی پینے کی چیزوں کے بارہ میں وارد کیا اور فرمایا ہے: ”وَسَقَّاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا“ اور اسقی کا لفظ اس شے کے لئے استعمال کیا گیا ہے جس کے پینے میں کلفت (تکلیف) ہوتی ہے اور اس لئے وہ دنیاوی شراب (پینے کی چیز) کے ذکر میں وارد ہوا اور خدا تعالیٰ نے فرمایا: ”وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً أَفْرَاتًا“ اور ”لَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً غَدَقًا“ کیونکہ دنیا میں پینے کی چیز کبھی کلفت سے خالی نہیں ہوتی۔

استدراک اور استثناء۔ ان دونوں کے منجملہ بدلیج ہونے کی شرط یہ ہے کہ یہ لغوی معنی کی دلالت سے زائد کسی قسم کی خوبی کو شامل ہوں۔ استدراک کی مثال قولہ تعالیٰ: ”قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا“ کہ یہاں پر اگر خدا تعالیٰ محض اپنے قول ”لَمْ تُؤْمِنُوا“ پر کمی کر لیتا تو اس بات سے بادیہ نشینان عرب کو نفرت دلانے والا بن جاتا۔ کیونکہ انہوں نے بغیر دلی اعتقاد کے صرف شہادتین کی زبانی اقرار ہی کو ایمان لانا خیال کیا تھا۔ لہذا بلاغت نے استدراک

کا ذکر واجب بنایا تا کہ معلوم ہو کہ ایمان قلب اور زبان دونوں کی موافقت کا نام ہے۔ اور اگر تنہا زبان سے اقرار شہادتین کیا جائے تو اس کا نام اسلام ہو گا نہ کہ ایمان۔ اور پھر اللہ پاک نے اپنے قول: "وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ" سے اس کی مزید توضیح بھی کر دی۔ اس لئے جبکہ استدراک ظاہر کلام اشکال کو دور کر کے اُسے واضح بنانے پر متضمن پایا گیا تو اس کو محاسن کلام میں شمار کر لیا گیا۔ اور استثناء کی مثال ہے قولہ تعالیٰ: "فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا" یہاں پر اس صیغہ (لفظ) کے ساتھ اس مدت کی خبر وہی حضرت نوح کے اپنی قوم پر ایسی بددعا کرنے کے عذر کی تمہید بن جاتی ہے جس بددعا نے اُن کی قوم کو بالکل غارت اور ہلاک کر ڈالا۔ اس لئے کہ اگر فَلَبِثَ فِيهِمْ تِسْعِمِائَةِ خَمْسِينَ عَامًا: کہا جاتا تو اس میں ہرگز اتنی تہویل (ہول دلانے والی بات) نہ ہوتی جتنی کہ پہلی عبارت میں ہے۔ یوں کہ پہلی عبارت میں سب سے اول الف کا لفظ کان میں پڑ کر سامع کو باقی کلام کے سننے سے اپنی جانب مشغول بنا لیتا ہے اور اُس کے بعد جب استثناء کا لفظ آتا ہے تو پہلے گزر چکی حالت کے بعد اُس میں کوئی ایسا اثر نہیں پایا جاتا جو کہ سامع کے دل سے لفظ الف کے ذکر کی ہیئت کم یا زائل کر سکے۔

اقتصاص: اس کا ذکر ابن فارس نے کیا ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک سورۃ میں کوئی کلام اُسی سورۃ یا دوسری سورۃ کے کسی کلام کی یاد دلاتا ہو (اُس سے مقتض ہو) مثلاً قولہ تعالیٰ: "وَاتَّيَّنَتْ أَجْرُهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ" اس آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ آخرت میں بھی عمل صالح ہوں گے کیونکہ لفظ "صَالِحِينَ" اسی بات پر دلالت کر رہا ہے۔ حالانکہ آخرت تو محض ثواب پانے کا مقام ہے نہ کہ دارالعمل۔ لہذا معلوم ہوا کہ یہ آیت قولہ تعالیٰ: "وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى: سے مقتض ہے۔ اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ: "وَلَوْ لَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ" کہ یہ قولہ تعالیٰ: "فَأُولَئِكَ فِي الْعَذَابِ مُحْضَرُونَ" سے ماخوذ ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ" چار آیتوں سے مقتض ہے کیونکہ گواہی دینے والے لوگ چار ہیں۔ اول ملائکہ قولہ تعالیٰ: "وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ" میں۔ دوم انبیاء قولہ تعالیٰ: "فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا" میں۔ سوم امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم قولہ تعالیٰ: "لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ" میں۔ اور چوتھے اعضاء جسم جن کا بیان قولہ تعالیٰ: "وَيَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ....." میں ہے۔ اور قولہ تعالیٰ: "وَيَوْمَ التَّنَادِ" تخفیف اور تشدید دونوں طریقوں کے ساتھ قرأت کی گیا ہے۔ اول قولہ تعالیٰ: "وَنَادَىٰ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ النَّارِ" سے ماخوذ ہے اور دوم یعنی مشدق قرأت قولہ تعالیٰ: "يَوْمَ يَقْرَأُ الْمَرْءُ مِنَ آخِيهِ" سے اخذ ہوا ہے۔

ابدال: کسی حرف کی جگہ دوسرے حرف کو لانے کا نام ہے۔ ابن فارس نے اسکی مثال "فَانْفَلَقَ" یعنی "فَانْفَرَقَ" بتائی ہے اور کہا ہے کہ اسی لئے خدا تعالیٰ نے اس کے بعد "فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ" فرمایا اور لام اور راء یہ دونوں حرف باہم متعاقب ہیں۔ اور خلیل سے قولہ تعالیٰ "فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ" کے بارہ میں مروی ہے کہ یہاں "فَحَا سُوا" مراد لیا گیا ہے۔ مگر حاک کی جگہ پر جیم آگئی اور اس کی قرأت حاک کے ساتھ بھی کی گئی۔ اور فارسی نے "إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ" کو بھی ابدال ہی کی قسم سے قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں خیر کی جگہ خیل (گھوڑے) کا لفظ تھا اور وہی مراد ہے۔ اور ابو عبیدہ نے قولہ تعالیٰ "إِلَّا مَكَاءً وَتَصَدِيَةً" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے۔

تاکید المدح بمایبہ الذم۔ ایسے کلام کے ساتھ مدح کی تاکید کرنا جو کہ ذم سے مشابہ ہو۔ ابن ابی الاصبیح کہتا ہے کہ اس کی مثال قرآن میں نہایت عزیز الوجود ہے۔ اور میں نے صرف ایک آیت اس کی مثال میں پائی ہے جو یہ ہے قال تعالیٰ "قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَقْمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ....." کیونکہ استفہام کے استثناء کے مومنین پر ایمان کا عیب لگانے کے اعتبار پر بطور توجیح کے آنا اس بات کا وہم دلاتا ہے کہ اس کے بعد آنے والا کلام اس طرح کا ہوگا جو کہ ایمان کے فاعل پر مذمت کے الفاظ سے خفا ہونے کا موجب ہو۔ مگر جبکہ استثناء کے بعد ایسا کلام آیا جو ایمان کے فاعل کی مدح واجب ٹھہراتا ہے تو اس وقت یہ کلام تاکید المدح بمایبہ الذم کو متضمن ہو گیا۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ تعالیٰ "وَمَا نَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ" اور قولہ تعالیٰ "الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ" بھی اسی کی مثال ہے۔ اس واسطے کہ استثناء کا ظاہر یہ عیاں کرتا ہے کہ اس کا مابعد مقتضی اخراج (نکال ڈالنے کا خواہاں) حق ہے۔ پھر جبکہ وہ ایسی مدح کی صفت نکلا جو کہ اکرام (عزت کرنے) کی خواہاں ہے نہ کہ اخراج کی تو معلوم ہوا کہ وہ تاکید المدح بمایبہ الذم کے لئے ہے۔ اور تنوخی نے کتاب اقصی القریب میں قولہ تعالیٰ "لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْثِيمًا إِلَّا قِيلًا سَلَامًا سَلَامًا" کو بھی اسی باب سے قرار دیا ہے کیونکہ یہاں پر "سَلَامًا سَلَامًا" کو جو کہ "لغوا ورتا شیم کا ضد (خلاف) ہے۔ مستثنیٰ کیا گیا اور یہ بات لغوا ورتا شیم کے مقتضی ہونے کی موکد ہو گئی۔

تفویف۔ اس کو کہتے ہیں کہ کلام کرنے والا شخص مختلف اور بہت سے معانی مدح۔ وصف اور اس کے سوا دیگر فنون کی قسم سے اس طرح لائے کہ ہر ایک فن (معنی) میں ایک جملہ اپنے ساتھ کے دوسرے فن کے جملہ سے بالکل جدا گانہ ہو مگر اسی کے ساتھ جملوں کو وزن میں باہم برابر ہونا چاہئے۔ اور یہ بات بڑے بڑے اور اوسط درجہ کے اور چھوٹے بڑے جملوں میں سب میں ہوا کرتی ہے طویل جملوں میں تفویف کی مثال ہے "الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ" اور متوسط جملہ میں تفویف آنے کی مثال ہے "يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَيُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ"۔ ابن ابی الاصبیح نے کہا ہے کہ تفویف مرکب چھوٹے چھوٹے جملوں کی قسم سے قرآن میں نہیں آئی ہے۔

تقسیم۔ موجود چیزوں کی قسموں کے استقفا (ایک ایک کر کے پورا گنا دینے کا) نام ہے نہ کہ ان چیزوں کی اقسام کا جو عقلاً ممکن ہوتی ہیں۔ مثلاً فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ" اس واسطے کہ دنیا ان تینوں قسم کے انسانوں سے کبھی خالی نہیں رہتی یا گنہگار لوگ ہیں جو اپنی جان پر ظلم کرتے ہیں۔ یا نیک کاموں پر سبقت کرنے والے ہیں اور یا ان دونوں کے مابین اوسط درجہ کے لوگ ہیں جو میانہ روی کے ساتھ اس کو بھی عمل میں لاتے ہیں اور اس کو بھی۔ اور اسی کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ" اور اسی طرح قولہ تعالیٰ "مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ" بھی ہے کہ اس میں زمانہ کی تینوں قسموں کا استفاء کر لیا ہے اور اب زمانہ کی ان کے سوا کوئی چوتھی قسم ہی نہیں۔ اور قولہ تعالیٰ "وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ" اس میں مشی (چلنے کی صفت) کے لحاظ سے مخلوق کی سب قسموں کا استفاء ہو گیا۔ اور قولہ تعالیٰ "الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ

قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ“ اس میں ذاکر (ذکر کرنے والے) کی تمام ہیئتوں کا استقاء کر لیا۔ اور قولہ تعالیٰ ”يَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَهْبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يَزَوْجَهُمْ ذُكْرَانًا وَ إِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا“ اس آیت میں متزوج لوگوں کے تمام احوال کا استقاء کر لیا اور ان چار حالتوں کے سوا ان کی کوئی پانچویں حالت ہوتی ہی نہیں۔

تدبیح۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم چند رنگوں کا ذکر ان کے ساتھ توریہ اور کنایہ کرنے کے قصد سے ذکر کرے۔ اور ابن ابی الاصبیح کہتا ہے ”اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بَيَضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ“ کہ اس سے مشتبہ اور واضح طریقوں (راستوں) کا کنایہ مراد ہے اس واسطے کہ سفید (روشن) راستہ وہ راستہ ہے جس پر بہت کثرت کے ساتھ ہروی ہوتی ہے اور یہی راستہ تمام دیگر راستوں کی نسبت واضح اور صاف ہوتا ہے۔ اور اس سے کم درجہ پر سرخ راہ اور سرخ راہ سے ادنیٰ درجہ پر سیاہ راستہ ہے گویا کہ یہ دونوں راستے ویسے ہی خفاء (پوشیدگی) اور التباس (اشتباہ) کی حالت میں ہوتے ہیں۔ جس طرح بخلاف ان کے سفید اور روشن راہ ظاہر اور واضح پائی جاتی ہے اور چونکہ یہ تینوں مذکورہ بالا رنگتیں آنکھوں کے سامنے نمایاں ہونے میں طرفین (دونوں کناروں اعلیٰ و ادنیٰ) اور واسطہ (متوسط درجہ) کے تین درجوں میں منقسم ہیں کہ ان میں سے ظاہر ہونے میں طرف اعلیٰ بیاض (سفیدی) اور خفاء میں طرف ادنیٰ سواد (سیاہی) ہے۔ اور سرخ رنگ ان دونوں حالتوں کے بین بین ہے لہذا رنگتوں کی وضع ترکیبی کے اعتبار سے یہ مراتب قرار دیئے گئے پھر پہاڑوں کی رنگتیں بھی انہی تینوں رنگوں کے دائرہ سے خارج نہیں ہوتیں اور ہر ایک ایسے علم (نشان اور جھنڈے) کے ذریعہ سے جو کہ ہدایت کے لئے نصب کیا گیا ہو رہنمائی کئے جانے کی تقسیم بھی اسی مذکورہ فوق تقسیم کے طور پر ہوتی ہے۔ بدیہی وجہ آیت کریمہ میں بھی ایسی ہی تقسیم آئی اور اس طرح اس میں تدبیح اور تقسیم کی صحت کا حصول ہوا۔

تثبیت: اس بات کا نام ہے کہ متکلم بہت سی ایسی چیزوں میں سے جو کہ سب ایک دوسرے کی قائم مقام بن سکتی ہیں۔ صرف ایک ہی چیز کو مقصود بالذکر بنا لے۔ اور اس کی وجہ یہ ہو کر ذکر کی جانے والی شے میں کوئی نکتہ ایسا پایا جاتا ہے جو اسے اس خصوصیت کا مستحق قرار دیتا ہے۔ اور اس کے لائے جانے کو اس کے ماسوا پر ترجیح دیتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعْرَىٰ“ یہاں دوسرے ستاروں کے ہوتے ہوئے شعریٰ ہی کو مخصوص طور پر ذکر کیا گیا۔ حالانکہ خدا تعالیٰ ہر ایک شے کا رب (پروردگار) ہے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اہل عرب میں ”ابن ابی کبشۃ عبد الشَّعْرَىٰ“ نامی ایک شخص ظاہر ہوا تھا۔ اور اس نے لوگوں کو اس ستارہ کی عبادت پر متوجہ کیا تھا۔ لہذا خداوند کریم نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی اور ذکر کیا کہ بے شک خدائے پاک اس شعریٰ کا بھی خالق ہے۔ جس میں ربوبیت کا دعوا کیا گیا ہے۔

تجربہ: اس کو کہتے ہیں کہ ایک صاحبِ صفت امر سے دوسرا امر اسی کے مثل الگ کر لیں۔ اور اس بات کا مدعا یہ ہوتا ہے کہ پہلے صاحبِ صفت امر کا اس صفت کے کمال میں مبالغہ عیاں کیا جائے۔ مثلاً ”لِي مِنْ فُلَانٍ صَدِيقٌ حَمِيمٌ“ یہاں پر رجلِ صديق سے ایک دوسرا شخص اسی کا مثل صفتِ صداقت سے متصف الگ کیا گیا۔ اور جیسے ”مَرَرْتُ بِالرَّجُلِ الْكَرِيمِ وَالتَّسْمِيَةِ الْمُبَارَكَةِ“ کہ اس جگہ بِالرَّجُلِ الْكَرِيمِ سے اسی کا مثل دوسرا شخص الگ کیا گیا جو کہ برکت کی صفت سے متصف ہے اور پھر اس آخر کو اسی رجلِ کریم پر اس طرح عطف کیا کہ گویا وہ اس کا غیر ہے حالانکہ دراصل وہ دونوں ایک

ی چیز ہیں۔ اور قرآن کریم میں تجرید کی حسب ذیل مثالیں ہیں: ”لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلْدِ“ اس کے یہ معنی ہرگز نہیں کہ جنت میں دار الخلد ہے۔ لہذا گویا کہ یہاں دار سے ایک اور دار (گھر) کی تجرید ہوتی ہے۔ اس مثال کا ذکر کتاب المحتسب میں آیا ہے۔ اور اسی کی مثال قولہ تعالیٰ ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ“ اس اعتبار پر بتائی گئی ہے کہ یہاں میت سے نطفہ مراد ہے۔ زختری کا قول ہے۔ اور عبید بن عمیر کی قرأت ”فَكَانَتْ رُذَّةً كَالِدِهَانِ“ رفع کے ساتھ ”حَصَلَتْ مِنْهَا رُذَّةٌ“ کے معنی میں تجرید کی قسم سے ہے۔ اور یہ بھی قرأت کی گئی ہے کہ ”يَسْرِئُنِي وَارِثٌ مِنْ آلِ يَسْقُوبَ“ ابن جنی کہتا ہے ”یہی امر تجرید ہے یوں کہ زکریا کی مراد خدا تعالیٰ سے ایک ولی بخشنے کی خواہش تھی جو کہ آل یعقوب کا وارث ہو۔ حالانکہ وہ خود ہی وارث تھے۔ پس گویا کہ انہوں نے ایک اور وارث کی تجرید کی اور اسی بنا پر ”وارثاً“ کہا۔

تعدد: مفرد الفاظ کے ایک ہی سیاق (انداز) پر واقع کرنے کا نام ہے اور یہ بات زیادہ تر صفات میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ“ اور قولہ تعالیٰ ”الَّتَائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ.....“ اور قولہ تعالیٰ ”مُسْلِمَاتٌ مُؤْمِنَاتٌ.....“

ترتیب: موصوف کے اوصاف کا اُن کی خلقت طبعی کی ترتیب کے اعتبار پر اس طرح وارد کرنا کہ اُن کے مابین کوئی زائد وصف داخل نہ ہونے پائے۔ عبد الباقی یمنی نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ ثُمَّ لَتَكُونُوا شُيُوخًا“ اور قولہ تعالیٰ ”فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا.....“ کے ساتھ دی ہے۔

ترقی اور تدلی: ان دونوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع میں پہلے ہو چکا ہے۔

تضمین: اس کا اطلاق کئی چیزوں پر ہوتا ہے۔ از انجملہ ایک یہ ہے کہ کسی لفظ کو اُس کے غیر کے موقع پر واقع کیا جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ واقع شدہ لفظ اسی دوسرے لفظ کے معنی کو شامل ہوتا ہے۔ یہ مجاز کی ایک نوع ہے اور اسی کے بیان میں پہلے ذکر کی جا چکی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کسی امر میں کوئی ایسے معنی حاصل ہوں جن کی تعبیر کرنے والے اسم کا ذکر اُس امر میں نہیں آیا ہے۔ اور یہ بات ایجاز کی ایک نوع ہونے کے سبب سے پیشتر اپنے موقع پر بیان ہو چکی ہے۔ تیسری بات تضمین کے ساتھ مابعد الفاصلۃ کا تعلق ہے اور اس کا ذکر فواصل کی نوع میں کیا گیا ہے۔ چہارم یہ کہ اثنائے کلام میں تاکید معنی یا ترتیب نظم کے قصد سے غیر کلام درج کر لیا جائے اور یہی بات بدیہی (تضمین کی) نوع ہے۔ ابن ابی الاصبغ کہتا ہے ”میں نے قرآن میں بجز دو موضع کے اور کہیں اس نوع کی مثالیں نہیں پائیں اور وہ دو مواضع ایسے ہیں جو کہ تورات اور انجیل کی دو فصلوں پر شامل ہیں۔ (۱) قولہ تعالیٰ ”وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ.....“ اور (۲) قولہ تعالیٰ ”مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ.....“ اور ابن النقیب وغیرہ نے تضمین کی مثال میں اُن آیتوں کو پیش کیا ہے جن میں مخلوق کے اقوال حکایت کئے گئے ہیں۔ جیسے کہ خدا تعالیٰ نے فرشتوں کا قول بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے ”اتَّبَعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا“ اور منافقین کا یہ قول نقل کیا ہے ”الْأُومِنُ كَمَا أَمِنَ الشُّفَهَاءُ“ ”وَقَالَتِ الْيَهُودُ“ اور ”وَقَالَتِ النَّصَارَى“ وغیرہ اور ابن النقیب ہی کہتا ہے کہ اسی طرح وہ آیتیں بھی تضمین میں شمار کی جاتی ہیں جن کے اندر عجمی زبانوں

کے لغات لائے گئے ہیں۔

الجناس: (تجنیس) دو لفظوں کا تلفظ میں باہم متشابہ ہونا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ کتاب ”کنز البراعۃ“ میں آیا ہے کہ ”اس کا فائدہ کلام کے بغور سننے کی طرف توجہ دلانا ہے کیونکہ الفاظ کا باہم مناسب ہونا ان کی جانب ایک طرح کی توجہ اور غور کرنے کی خواہش دلاتا ہے۔ اور یہ بات بھی ہے کہ جس وقت لفظ مشترک کا حمل ایک معنی پر کیا جائے اور پھر اسی لفظ کو دوسری مراد سے لائیں تو خواہ مخواہ طبیعت میں ایک طرح کا شوق اس کی جانب پیدا ہو جاتا ہے۔ جناس کی نوعیں بکثرت ہیں۔ از انجملہ ایک جناس تام ہے اور یہ اس طرح ہوتا ہے کہ دونوں محال لفظ حروف کی انواع، تعداد اور ہیئتوں میں یکساں ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ“ اور قرآن میں جناس تام کی اس کے سوا اور کوئی مثال واقع نہیں ہوئی ہے۔ مگر شیخ الاسلام ابن حجر نے ایک اور جگہ بھی استنباط کی ہے اور وہ یہ ہے کہ قال تعالیٰ ”يَكَاذِبُنَا بِرُفْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصَارِ يَقْلِبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ“ اور بعض علماء نے پہلی آیت کے نوع جناس سے ہونے کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ اس میں دونوں جگہوں پر ”السَّاعَةُ“ کا لفظ ایک ہی معنی میں آیا ہے۔

تجنیس: لفظ کے موافق اور معنی کے باہم مخالف ہونے کو کہتے ہیں۔ اس میں یہ نہیں ہوتا کہ دو لفظوں میں سے ایک لفظ حقیقت ہو اور دوسرا مجاز بلکہ دونوں حقیقت ہی ہوتے ہیں۔ اور قیامت کا زمانہ اگرچہ دراز ہے مگر خدا تعالیٰ کے نزدیک وہ ایک ہی ساعت کے حکم میں ہے لہذا قیامت سے کلام کا تجنیس سے خروج ہو جاتا ہے کہ مثلاً اگر تم کہو ”رَكِبْتُ حِمَارًا وَ لَقِيتُ حِمَارًا“ اور اس سے کند ذہن اور احمق آدمی مراد لو۔ اور مصحف بھی تجنیس ہی کی قسم سے ہے۔ اور اس کا نام تجنیس خطی اس لحاظ سے رکھا جاتا ہے کہ حروف کا اختلاف صرف لفظوں میں پایا جائے۔ جیسے کہ قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِي هُوَ يُطْعَمُنِي وَيَسْقِينِي وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِي“ پھر اسی کی ایک قسم ہے محرف۔ یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ حرکات میں اختلاف واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا فِيهِمْ مُنْذِرِينَ فَأَنْظَرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُنْذِرِينَ“ اور اس مثال میں تصحیف اور تحریف دونوں باتیں جمع ہو گئی ہیں۔ قال تعالیٰ ”وَهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا“ اور تجنیس کی ایک قسم ناقص بھی ہے یہ اس طور پر ہوتی ہے کہ متجانس الفاظ تعداد حروف میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔ اب اس میں یہ بات ایکساں ہے کہ زیادہ کیا گیا حرف کلمہ کے اول میں ہو یا وسط میں اور یا اخیر میں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَالْتَفَتِ السَّاقِ بِالسَّاقِ إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقِ“ اور ”كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ“ اور ایک قسم تجنیس کی نذر اس طور سے کہ دو متجانس لفظوں میں سے کئی ایک لفظ کے اول یا آخر میں ایک حرف سے زیادہ حروف بڑھادیے جائیں اور بعض علماء نے اول کلمہ میں حروف کی زیادتی کی جانے والی تجنیس کا نوم متوج رکھا ہے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَأَنْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ“ ”وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسَلِينَ“ ”مَنْ أَمَّنْ بِاللَّهِ“ ”إِنَّ رَبَّهُمْ بِهِمْ“ ”مُذَبَذَبَيْنَ بَيْنَ ذَلِكَ“ اور منجملہ اقسام تجنیس کے ایک قسم تجنیس مضارع بھی ہے۔ اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلمے ایسے حرف میں مختلف ہوں جو کہ مخرج میں دوسرے حرف کے قریب قریب ہیں۔ اس بات کا کوئی لحاظ نہ ہوگا کہ وہ مختلف حرف کلمہ کے اول میں ہے یا وسط میں اور یا آخر میں مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ“ پھر تجنیس کی ایک اور قسم تجنیس لاحق ہے۔ اس میں دو کلموں کا باہمی اختلاف غیر متقارب المخرج حرف میں ہوا کرتا

ہے۔ اور حرف مختلف کے اول و وسط اور اخیر کلمہ میں ہونے کی حالت قسم سابق کے مانند یکساں ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ "وَيَسِّرْ لِّكَ هَمَزَةً لَمَزَةً" "وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ" "ذَٰلِكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنتُمْ تَمْوَحُونَ" "وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ" اور تجنیس المرفق بھی اُس کی ایک قسم ہے یہ اس طرح کی ہوتی ہے کہ اس کی ترکیب ایک پورے کلمہ اور دوسرے کلمہ کے بعض حصہ سے ہوا کرتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "جُرُفٌ هَارٍ فَانْهَارَ" ان کے علاوہ تجنیس کی حسب ذیل اور قسمیں بھی ہیں۔ تجنیس لفظی دو کلموں کا اختلاف ایسے مناسب حرف میں ہو جو کہ دوسرے (کلمہ کے) مختلف حرف سے لفظی مناسبت رکھتا ہے۔ مثلاً ضاد اور طاء کا اختلاف قولہ تعالیٰ "وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ"۔ تجنیس قلب دو کلموں کے ترتیب حروف میں مختلف ہونے کو کہتے ہیں مثلاً قولہ تعالیٰ "فَرَّقْتُ بَيْنَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ" تجنیس اشتقاق اس کی یہ صورت ہے کہ دو کلموں کے مختلف حروف اصل اشتقاق میں جا کر باہم جمع ہو جاتے ہوں اور اس کو مقتضب بھی کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ" "فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ" اور "وَجَّهْتُ وَجْهِيَ" تجنیس اطلاق۔ اس کی یہ وضع ہے کہ دو کلموں کے مختلف حروف فقط مشابہت میں باہم جمع ہو جاتے ہوں مثلاً قولہ تعالیٰ "وَجَنَى الْجَنَّتَيْنِ" "قَالَ إِنِّي لَعَمَلِكُم مِّنَ الْقَالِينَ" "لِيَرِيهٖ كَيْفَ يُوَارِثُ" "وَإِنْ يُرْذَكْ بِخَيْرٍ فَلَا رَمَادٌ" "أَنَّا قُلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرْضَيْتُمْ" اور قولہ تعالیٰ "وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنسَانِ أَعْرَضَ فَذُودًا دُعَاءَ غَرِيضٍ"

تشبیہ: چونکہ جناس معنوی محاسن کی قسم سے نہیں بلکہ صرف لفظی محاسن میں داخل ہے اسی وجہ سے معنی کی قوت کے وقت اس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ" اس مقام پر کسی کی طرف سے یہ سوال ہوا تھا کہ "یہاں خدا تعالیٰ نے "وَمَا أَنْتَ بِمُصَدِّقٍ" کیوں نہیں فرمایا حالانکہ اس بات کے کہنے سے وہی معنی ادا ہو سکتے تھے جو کہ "بِمُؤْمِنٍ" کے لفظ نے ادا کئے ہیں اور طرہ براں تجنیس کی رعایت بھی ہوئی جاتی تھی؟" اور اس سوال کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ "مُؤْمِنٍ لَّنَا" میں جو معنی ہیں وہ "مُصَدِّقٍ" میں نہیں پائے جاتے۔ کیونکہ تمہارے قول "فَلَا نَ مُصَدِّقٍ لِّي" کے معنی یہ ہیں کہ اُس شخص نے مجھ سے صدقہ کہا اور "مُؤْمِنٍ" کے معنی تصدیق کی رعایت کے ساتھ ہی اس عطا کرنے کے بھی ہیں۔ اور اُن لوگوں کا مقصود تصدیق اور اُس سے کسی زائد چیز کی خواہش تھی جو کہ طلب امن ہے۔ اسی واسطے یہاں مؤمن کے ساتھ تعبیر کی گئی تاکہ یہ مدعا بخوبی حاصل ہو جائے۔ اور بعض ادیب لوگوں نے قولہ تعالیٰ "اتَّذَعُونَ" بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ" کے بارہ میں لغزش کھا کر کہا ہے کہ یہاں خداوند کریم نے "تَذَرُونَ" کی جگہ پر "تَذَعُونَ" فرمایا ہوتا تو اس میں تجنیس کی رعایت بھی ہو جاتی۔ امام فخر الدین نے اس بات کا جواب یوں دیا ہے کہ قرآن کی فصاحت کچھ ان تکلفات کی رعایت کے سبب نہیں ہے بلکہ اُس کی فصاحت کا اصلی باعث معانی کی قوت اور الفاظ کی جزالت (اختصار) ہے۔ اور کسی دوسرے عالم نے اُس کا جواب یوں دیا ہے کہ "الفاظ کی مراعاة سے معانی کی مراعات بہتر ہے۔ اور اگر اس مقام پر دونوں جگہ اتَّذَعُونَ اور وَتَذَعُونَ کہا جاتا تو اس سے قاری اس شبہ میں مبتلا ہو سکتا تھا کہ دونوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں اور یہ بات تھیف میں شمار ہوتی۔ مگر یہ جواب خام ہے۔ اور ابن الزمکانی نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ تجنیس ایک قسم کی تحسین (خوبی) ہے اسی وجہ سے اُس کا استعمال صرف وعدہ اور احسان کے مقام میں کیا جاتا ہے نہ کہ خوف دلانے اور دھمکانے کی جگہ میں۔ الجوینی یوں جواب دیتا ہے کہ تَذَرُونَ کی نسبت تَذَعُونَ کے معنی ترک شے کے بارہ

میں اخص ہیں۔ کیونکہ اس میں کسی شے کو اُس کی جانب توجہ رکھنے کے ساتھ ترک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں اور اس بات کی شہادت اشتقاق سے بہم پہنچتی ہے۔ مثلاً الاِیْدَاع سے ودیعت (امانت) کا ترک کرنا مراد ہے مگر اس طرح کہ اُس کی حالت سے بھی اعتناء بھی رہتی ہے اور اسی واسطے امانت رکھنے کے لئے ایماندار آدمی اور معتبر شخص چنا جاتا ہے۔ پھر اسی باب سے ہے لفظ وَعْظَہ جس کے معنی ہیں راحت۔ اور تَنْذُر کے معنی مطلقاً ترک کرنے یا ایک چیز کی طرف سے بالکل روگردانی کر کے اور اُسے ناقابل التفات بنا کر چھوڑ دینے کے ہیں۔ راغب کہتا ہے کہا جاتا ہے ”فُلَانٌ یَنْذُرُ الشَّیْءَ“ یعنی وہ اُس کو دور پھینک دیتا ہے کیونکہ وہ چیز اُس کے نزدیک بہت کم قابل التفات ہوا کرتی ہے۔ اور وَزْرَۃ پارہ گوشت کے معنی میں اس لفظ سے ماخوذ ہے جو غیر معتد بہ ہونے کی وجہ سے اس نام کے ساتھ موسوم ہوتا ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ یہاں پر سیاق عبارت اور اندازِ کلام اسی بات کے مناسب حال پایا جاتا ہے نہ کہ امر اول کے حسب حال کیونکہ اس جگہ کفار کی اپنے رب کی طرف سے روگردانی کا بد نما ہونا مراد ہے اور یہ دکھانا مقصود ہے کہ انہوں نے روگردانی کو حد کمال تک پہنچا دیا۔

الجمع: دو یا متعدد چیزوں کو ایک ہی حکم میں جمع (اکٹھا) کر دینے کا نام ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَیْوةِ الدُّنْیَا“ اس جگہ زینت کے حکم میں مال اور بیٹوں کو باہم جمع کیا گیا ہے۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ یَسْجُدَانِ“ میں بھی دو باتوں کو ایک ہی حکم میں باہم جمع کیا ہے۔

جمع و تفریق: دو چیزوں کو ایک معنی میں داخل کرنے اور ادخال کی دونوں جہتوں کے مابین تفریق کرنے کا نام ہے۔ طبری نے اس کی مثال قولہ تعالیٰ ”اَللّٰهُ یَتَوَفّٰی الْاَنفُسَ حِیْنَ مَوْتِہَا.....“ کو قرار دیا ہے۔ اس میں پہلے دونوں نفسوں کو توفی کے حکم میں باہم جمع کیا گیا ہے اور پھر توفی کی دونوں جہتوں میں امساک اور ارسال کے مختلف حکم لگا کر اُن کو ایک دوسرے سے جدا جدا کر دیا ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ اُن نفسوں کو وفات دیتا ہے جنہیں قبض کر لیا گیا ہے اور اُن کو بھی جنہیں قبض نہیں کیا ہے پھر وہ مقبوضہ نفس کو پکڑ رکھتا ہے اور غیر مقبوضہ کو چھوڑ دیتا ہے۔

جمع اور تقسیم: پہلے متعدد باتوں کو ایک حکم کے تحت میں جمع کر کے پھر اُن کی تقسیم کرنے کا نام ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْکِتَابَ الَّذِیْنَ اصْطَفٰیْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِہِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخِیْرَاتِ“۔

جمع مع التفریق و التقسیم: اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”یَوْمَ یَاۡتِ لَا تُکَلِّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِہِ.....“ یہاں قولہ تعالیٰ ”لَا تُکَلِّمُ نَفْسٌ اِلَّا بِاِذْنِہِ“ میں جمع ہے اس لئے کہ از روئے معنی کہ نفس کی تعداد بہت سی ہے کیونکہ نکرہ سیاق نفی میں عام ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیْدٌ“ تفریق ہے۔ اور تقسیم ہے قولہ تعالیٰ ”فَاَمَّا الَّذِیْنَ شَقُّوْا“ اور ”وَاَمَّا الَّذِیْنَ سَعِدُوْا“۔

جمع المتو تلف و المختلف: یہ اس بات کا نام ہے کہ دو جوڑے دار چیزوں میں مساوات قائم کرنے کا ارادہ کر کے ان کی مدح کئی ایک میں ایک دوسرے کے ساتھ الفت رکھنے والے معانی لائے جائیں۔ اور اس کے بعد اُن دونوں چیزوں میں سے ایک کو دوسری پر کسی ایسی فضیلت کے ساتھ ترجیح دینے کا قصد کیا جائے جس کی وجہ سے دوسرے کا درجہ کچھ بھی نہ گھٹے۔ اور یہ مقصود حاصل کرنے کی غرض سے اس طرح کے معانی لائے جائیں جو کہ تسویۃ (مساوات قائم کرنے)

کے معنوں میں سے مخالف ہوتے ہیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ اِذْ يَخُكِّمَانِ.....“ یہاں پر حکم اور عہد کے معنوں میں داؤد اور سلیمان دونوں کو مساوی رکھا گیا ہے اور پھر سلیمان کی بزرگی صفت فہم کے ساتھ بڑھائی گئی ہے۔

حسن النسق: اس کی صورت یہ ہے کہ متکلم کئی ایک پے درپے کلمات ایک دوسرے پر معطوف لائے اور وہ کلمات متلاحم (باہم پیوستہ ہوں) مگر اس قدر پسندیدہ طور پر اور ایسے انداز سے کہ ذوقِ سلیم اُس کی مخالفت نہ کرے اور اُن کی حیثیت یہ ہو کہ جس وقت اُس کلام کا ہر ایک جملہ الگ الگ کر دیا جائے تو وہ جملہ قائم بنفسہ ہو کر اپنے ہی لفظ کے ساتھ معنی مستقل پر دلالت بھی کر سکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَقِيلَ يَا اَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ اَقْلَعِي.....“ کہ اس آیت کے تمام جملے ایک دوسرے پر داؤدِ فسق کے ساتھ ایسی ترتیب پر معطوف ہیں جو بلاغت کے اقتضاء سے ہونی چاہئے۔ کیونکہ ایسے اسم کے ساتھ کلام کی ابتدا ہونا جو کہ زمین سے پانی کے گھسنے کے لئے آیا ہے اور اس بات پر اہل کشتی کی مطلوبہ غایت بھی موقوف تھی یعنی یہ کہ پانی کم ہو اور کشتی ساحل پر لگے تو وہ اُس کے زندان سے نجات پائیں پھر اس کے بعد مادہ آسمانی کا انقطاع مذکور ہوا ہے اور اُس پر امر مذکورہ بالا کا تمام ہونا موقوف ہے اس واسطے کہ کشتی سے نکلنے کے بعد آسمان سے بارش مسدود ہونے ہی کی صورت میں تکلیف کا سامنا ہو سکتا تھا ورنہ خشکی میں اترنا مشکل ہوتا۔ پھر زمین میں جو امور تھے اُن کا اختلاف بیان ہوا۔ اور بعد ازاں پانی کے خشک ہو جانے کی خبر دی گئی۔ مگر اُن دونوں مادوں کے منقطع ہونے کے بعد جن سے قطعاً پانی متاخر ہے اور بعدہ اس حکم کے نفاذ کی خبر دی گئی ہے جو کہ ہلاکتِ مقدر میں ہونے والوں کا ہلاک ہونا سابق میں اور نجات پانے والوں کا نجات پانا تھا اور یہ حکم اپنے ماقبل سے موخر کیا گیا۔ کیونکہ اس بات کا علم اہل کشتی کو اس وقت ہونا چاہئے تھا جس وقت کہ وہ کشتی سے نکلے تھے اور اُن کا کشتی سے برآمد ہونا پہلے گزری ہوئی باتوں پر موقوف تھا۔ اور اتنی سب باتوں کے بعد کشتی کے قائم اور قرار پذیر ہونے کی خبر دی گئی جو کہ خوف کے جاتے رہنے اور اضطراب سے امن حاصل ہونے کے لئے مفید ہے۔ پھر اس کے بعد کلام کو ظالم لوگوں پر بددعا کر کے ختم کیا تا کہ اس سے یہ فائدہ حاصل ہو کہ غرق کی آفت اگر چہ اہل زمین پر عام ہو چکی تھی لیکن وہ بجز اُن لوگوں کے اور کسی کو اپنی لپیٹ میں نہ لاسکی جو کہ ظالم ہونے کی وجہ سے عذاب کے مستحق تھے۔

عتاب المرء نفسه: یعنی آدمی کا خود اپنے نفس پر جھنجھلانا اور اس کی سرزنش کرنا۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَيَوْمَ يَعْصُ الطَّالِبُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي.....“ اور قولہ تعالیٰ ”اَنْ تَقُولَ نَفْسُ يَا حَسْرَتِي عَلَيَّ مَا فَرَطْتُ فِيْ جَنبِ اللّٰهِ.....“ بھی اسی کی مثال ہے۔

عکس: اس کی یہ شکل ہے کہ اس طرح کلام کیا جائے جس میں ایک جز کو مقدم کیا گیا ہو اور دوسرے جز کو موخر اور پھر اُسی موخر کو مقدم اور مقدم کو موخر بھی بنا دیا گیا ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”مَا عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ“ ”يُؤَلِّجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ“ ”يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ“ ”هَٰذَا لِبَاسٌ لَّكُمْ وَاَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُمْ“ اور ”لَا هَٰؤُلَاءِ جَلٌّ لَهُمْ وَلَا هَٰؤُلَاءِ يَحْلُوْنَ لَهُمْ“ آخری مثال میں جس لفظ کا عکس کیا گیا ہے۔ لوگوں نے علماء سے اس کی حکمت دریافت کی تھی اور ابنِ المنیر نے اس کا یوں جواب دیا ہے۔ ”اس کا فائدہ یہ ہے کہ اس سے کفار کے فروعِ شریعت کے ساتھ مخاطب ہونے کا اشارہ نکلتا ہے۔“ اور شیخ بدر الدین بن الصاحب کہتا

ہے ”حق یہ ہے کہ مومنہ عورت اور کافر مردوں میں سے ہر ایک فعل سے حِل (حلت) کی نفی کی گئی ہے۔ مومنہ عورت کا فعل حرام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مخاطب بنائی گئی ہے اور کافر کے فعل سے حلت کی نفی اس واسطے ہوئی ہے کہ یہ وطی مفسدہ پر شامل ہے۔ چنانچہ اس مقام پر کفار خطاب کے مورد نہیں ہیں بلکہ امام اور اُن کے قائم مقام لوگ اس بات سے منع کرنے کے لئے مخاطب بنائے گئے ہیں اور اس کی علت یہ ہے کہ شرع نے دنیا کو خرابیوں اور برائیوں سے پاک کرنے کا حکم دیا ہے۔ لہذا اس سے واضح ہو گیا کہ مومنہ عورت سے حلت کی نفی اور اعتبار سے ہوئی ہے اور کافر مرد سے اُس کی نفی دوسرے اعتبار سے کی گئی۔ ابن ابی الاصح کا قول ہے ”اس نوع کے عجیب و غریب اسلوب کی مثالوں میں سے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ اُنْثٰی وَهُوَ مُؤْمِنٌ قَاوِلُ لَیْسَ بِکَ یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَلَا یُظْلَمُوْنَ نَقِیْرًا ۝ وَمَنْ اَحْسَنُ دِیْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهُ لِیْلَہِ وَهُوَ مُحْسِنٌ“ یہاں پر دوسری آیت کا نظم پہلی آیت کے نظم سے برعکس ہے کیونکہ پہلی آیت میں عمل کو ایمان پر مقدم رکھا گیا ہے۔ اور دوسری آیت میں عمل کو اسلام سے موخر کیا ہے۔ اور اسی عکس کی ایک نوع قلب مقلوب مشوی اور ”مَا لَا یَسْتَحِیْلُ بِالْاُنْعَکَاسِ“ کے نام سے بھی موسوم ہے۔ اور یہ اس طرح کا عکس ہے کہ ایک ہی کلمہ جس طور پر اول سے آخر تک پڑھا جاتا ہے ویسے ہی وہ کلمہ آخر سے اول تک بھی پڑھا جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”کُلُّ فِیْ فَلَکِ“ اور ”وَرَبِّکَ فَکْبِرُ“ اور قرآن میں اس نوع کی بجز ان دو مثالوں کے کوئی تیسری مثال نہیں ہے۔

عنوان: ابن ابی الاصح اس کی پوں تعریف کرتا ہے ”عُنُو“ ان اس بات کا نام ہے کہ متکلم ایک غرض کو بیان کرنا شروع کر کے اُس کی تکمیل اور تاکید کے قصد سے کچھ مثالیں ایسے الفاظ کے ساتھ کلام میں لائے جو کہ پہلے گزری ہوئی خبروں اور گزشتہ قصوں کی عنوان ہوں۔ منجملہ اس نوع کے ایک نوع نہایت عظیم الشان ہے اور وہ نوع علوم کا عنوان ہے یوں کہ کلام میں ایسے الفاظ ذکر کئے جائیں جو کہ علموں کے مفاہیج اور مداخل ہوں۔ نوع اول یعنی عنوان اخبار متقدمہ کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَاقُلْ عَلَیْہِمْ نَبَا الَّذِیْ اٰتٰیْنَا قَانَسْلَخَ مِنْہَا.....“ کہ یہ بلعام کے قصہ کا عنوان ہے اور مردوم یعنی عنوان علوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اِنْطَلِقُوْا اِلٰی ظِلِّ ذِیْ ثَلْثِ شُعْبٍ.....“ کہ اس میں علم ہندسہ کا عنوان پایا جاتا ہے۔ اور اس کی تشریح ہے کہ علم ہندسہ میں مثلث شکل سب سے پہلی شکل ہے اور جس وقت وہ اپنے اضلاع میں سے کسی ضلع پر بھی رکھ کر دھوپ میں نصب کر دی جاتی ہے تو اُس وقت بوجہ اس کے کہ اُس کے زاویوں کے سرے محدود ہیں اُس کا کوئی سایہ ہی نہیں پڑتا۔ چنانچہ خدا تعالیٰ نے اہل جہنم کو اُن کی حقارت ظاہر کرنے کے واسطے اُن کو ایسی شکل کے سایہ کی طرف جانے کا حکم دیا جس کا سایہ ہوتا ہی نہیں۔ اور اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَكَذٰلِکَ نُرِیْ اِبْرٰہِیْمَ مَلٰکُوْثَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ.....“ میں علم کلام، علم جدل اور علم ہیئت کے عنوان پائے جاتے ہیں۔

الفرائد: یہ نوع فصاحت کے ساتھ مخصوص ہے۔ بلاغت سے اس کا کوئی علاقہ نہیں۔ کیونکہ فرائد اس بات کا نام ہے کہ کوئی ایسا لفظ کلام میں لایا جائے جو کہ سلک مرزاد کے در یکتا کی جگہ پر قائم ہو سکے اور در یکتا اُس بڑے موتی کو کہتے ہیں جو کہ تمام لڑی میں بے مثل و بے نظیر ہوتا ہے۔ اس طرح کا لفظ کلام کے فصاحت کی عظمت اُس کی قوت عارضہ جزالت نطق اور اُس کلام کے اصل عربی کلام ہونے پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اور یہ خصوصیت رکھتا ہے کہ اگر وہ کلام میں سے نکال ڈالا جائے تو پھر فصیح نوبوں کو اُس کا مثل لانا دشوار ہو۔ اور اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ ”اَلَا اِنَّ خَصَاصَ الْحَقِّ“ میں لفظ

صحیح قولہ تعالیٰ "أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرَّفَتْ" میں الرَفَتْ قولہ تعالیٰ "حَتَّىٰ إِذَا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ" میں لفظ فُزِعَ۔ قولہ تعالیٰ "يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ" میں لفظ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ اور قولہ تعالیٰ "فَلَمَّا اسْتِأْذَنُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا" اور قولہ تعالیٰ "فَإِذَا نَزَلَ بِسَاحَتِهِمْ فَسَاءَ صَبَاحُ الْمُنْذَرِينَ"۔

قسم: یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کسی شے پر حلف کرنے کا ارادہ کرے تو ایسی چیز کے ساتھ حلف لے جس میں اُس کے واسطے کوئی فخر اس کی شان کی عظمت اُس کے مرتبہ کی بلندی یا اُس کے غیر کی مذمت ان میں سے کوئی بات نکلتی ہو۔ یا یہ کہ وہ قسم اعلیٰ درجہ کی غزل کے قائم مقام بن سکے اور یا موعظت اور زہد کی جگہ پر قائم ہو سکے۔ اس کی مثالیں یہ ہیں قولہ تعالیٰ "فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ مَثَلٍ إِيَّاكُمْ تَنْطِقُونَ" یہاں پر خدا تعالیٰ نے اس طرح کی قسم کھائی ہے جو کہ بہت عظیم قدرت اور نہایت بڑی عظمت پر متضمن ہونے کے سبب سے اُس کے لئے موجب فخر ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "لَعَنَكَ اللَّهُ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَوْمَئِذٍ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ" اس میں پروردگار عالم نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان بڑھانے اور اُن کے مرتبہ کو بلند کرنے کے لئے اُن کی جان کی قسم کھائی ہے۔ اور آگے چل کر اقسام (قسموں) کی نوع میں بہت سی ایسی چیزوں کا بیان کیا جائے گا جو کہ اس نوع سے تعلق رکھتی ہیں۔

لف و نشر: یہ اس بات کا نام ہے کہ دو یا کئی ایک چیزیں یا تو اس طرح ذکر کی جائیں کہ ہر ایک شے پر نص کے ساتھ تفصیل کی جائے اور یا اجمالاً ذکر کی جائیں یوں کہ کوئی ایسا لفظ لایا جائے جو کہ متعدد معنی پر شامل ہوتا ہے۔ اور پھر اُسی مذکورہ سابق اشیاء کی تعداد کے مطابق چند اور چیزیں مذکور ہوں جن میں سے ہر ایک شے متقدم اشیاء میں سے کسی ایک چیز کی جانب راجع ہوتی ہو اور یہ بات سامع کی عقل کے حوالہ کی جائے کہ وہ ہر ایک متاخر چیز کو اُس کے لائق حال متقدم چیز کی طرف پھیرے۔ اجمالی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ" یعنی یہودیوں نے یہ کہا کہ جنت میں بجز یہودیوں کے اور کوئی ہرگز نہ داخل ہوگا۔ اور نصاریٰ نے یہ کہا کہ جنت میں نصاریٰ کے سوا اور کوئی ہرگز نہ جائے گا۔ اب رہی یہ بات کہ لف میں اجمال کی درستی کس بات کی وجہ سے پائی گئی؟ تو وہ امر یہود اور نصاریٰ کے مابین عناد (دشمنی) کا ثبوت ہے اس واسطے یہ ممکن ہی نہیں معلوم ہوتا کہ دو مخالف فریقوں میں سے کوئی ایک فریق دوسرے فریق کے دخول جنت کا قائل ہو۔ لہذا عقل کے ذریعہ سے اس بات کا وثوق حاصل ہوا کہ ہر ایک قول اپنے فریق ہی کی طرف رد کیا جائے گا کیونکہ یہاں پر التباس سے امن ہے۔ اور اس بات کے کہنے والے مدینہ کے یہود اور نجران کے نصاریٰ تھے۔

میں کہتا ہوں کہ گاہے اجمال صرف نشر میں ہوا کرتا ہے اور لف میں نہیں ہوتا۔ اس کی یہ صورت ہے کہ پہلے کسی متعدد کو لایا جائے اور پھر ایسا لفظ وارد کیا جائے جو کہ متعدد پر شامل اور اُن دونوں کے صالح بھی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَبِطَ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَبِطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" ابی عبیدہ کے اس قول کے اعتبار پر کہ خبیط اسود (سیاہ ڈورا) سے صبح کا ذب مراد ہے نہ کہ رات۔ اور میں نے اس بات کو کتاب اسرار التزیل میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور تفصیلی کی دو قسمیں ہیں۔ اول یہ کہ وہ نشر لف ہی کی ترتیب پر ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ" کہ یہاں شکون لیل کی طرف اور ابتغاء (خواہش فضل و دولت) نہار کی جانب راجع ہے۔ اور قولہ

تعالیٰ "وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا" اس جگہ لوم (ملامت) بخل کی جانب اور محسوراً اسراف (فضول خرچی) کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ محسوراً کے معنی ہیں۔ یوں محض بے تعلق اور بے دست و پا ہو کر نہ بیٹھو جبکہ تمہارے پاس کچھ بھی نہ رہے۔ قولہ تعالیٰ "أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ..." کے بارہ میں یہ بات معلوم کرنی چاہئے کہ قولہ تعالیٰ "فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ" قولہ تعالیٰ "أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَآوَىٰ" کی طرف راجع ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ" قولہ تعالیٰ "وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ" کی جانب راجع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں پر مجاہد وغیرہ علماء کی تفسیر کے لحاظ سے علم کا سائل مراد ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ" قولہ "وَوَجَدَكَ غَائِلًا فَأَغْنَىٰ" کی جانب راجع ہوتا ہے۔ میں یہ مثال نووی کی شرح وسیطہ میں دیکھی ہے جس کا نام تنقیح ہے۔ اور دوسری قسم نشر تفصیلی کی یہ ہوتی ہے کہ وہ ترتیب لف کے برعکس آئے مثلاً قولہ تعالیٰ "يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وَجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ..." اور ایک جماعت نے قولہ تعالیٰ "حَتَّىٰ يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَىٰ نَصُرُ اللَّهَ ۚ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ" کو بھی مذکورہ بالا قسم میں داخل بتایا ہے یوں کہ "قَالُوا مَتَىٰ نَصُرُ اللَّهَ" اہل ایمان کا قول ہے اور اِنَّ نَصْرُ اللَّهِ قَرِيبٌ رسول کا قول ہے۔ اور زخشری نے نشر تفصیلی کی ایک اور قسم بھی بیان کی ہے جو قولہ تعالیٰ "وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاءُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ" کے مانند ہے۔ زخشری کہا ہے کہ یہ آیت لف کے باب سے ہے اور اس کی تقدیر عبارت یوں ہے۔ "وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ وَابْتِغَاءُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ" مگر یہ کہ خدا تعالیٰ نے مَنَامُكُمْ اور ابْتِغَاءُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ کے مابین اس واسطے فصل ڈال دیا کہ رات اور دن دو دن دوزمانے ہیں۔ اور زمانہ اور اُس کے اندر واقع ہونے والی بات دونوں امور لف کو اتحاد پر قائم کرنے کے ساتھ ایک ہی چیز کی طرح ہوا کرتے ہیں۔

مشاکلت: اس کو کہتے ہیں کہ ایک شے کو اُس کے غیر کے لفظ کے ساتھ ذکر کیا جائے اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وہ شے اس غیر کی صحبت میں واقع ہوا کرتی ہے خواہ یہ وقوع تحقیقی ہو یا تقدیری۔ وقوع تحقیقی کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ" اور "مَكْرُؤًا وَمَكْرًا لِلَّهِ" کہ یہاں باری تعالیٰ کی جانب سے نفس اور مکر کا اطلاق اُس شے کی مشاکلت کے باعث کیا گیا ہے جو کہ اُس کے ساتھ واقع ہوا ہے۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ "جَزَاءُ سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا" میں باوجود اس کے کہ جزاء ایک امر حق ہے اور اُس کا وصف سیئہ (برائی) کے ساتھ نہیں کیا جاتا۔ پھر بھی بوجہ مشاکلت کے اُسے اس دوسرے لفظ کے ساتھ ذکر کیا "فَمَنْ اغْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ" "فَالْيَوْمَ نُنَسِّأُكُمْ كَمَا لَبِيتُمْ" "وَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ" اور "إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤْنَ" اللہ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ "ان سب مثالوں میں وقوع مصاحبت تحقیقی کی وجہ سے مشاکلت پائی جاتی ہے۔ اور مصاحبت تقدیری کے وقوع کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "صِبْغَةُ اللَّهِ" یعنی خدا تعالیٰ کا پاک کرنا۔ کیونکہ ایمان نفوس انسانی کو ظاہر بنا دیا کرتا ہے اور اس کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ نصاریٰ اپنے بچوں کو زرد رنگ کے پانی میں غوطہ دیا کرتے ہیں جس کو وہ ماء محمودیہ کہتے اور بچوں کے پاک کرنے کا ذریعہ بتاتے ہیں چنانچہ اس قرینہ کی مشاکلت کے باعث ایمان کی تعبیر صبغة اللہ کے ساتھ کی گئی۔

مزاج: اس کا نام ہے شرط اور جزاء یا اُس چیز میں جو ان دونوں کے قائم مقام ہو دو معنی کے مابین جوڑ پیدا کیا

جائے۔ جیسے کہ شاعر کہتا ہے۔

إِذَا مَا نَهَى النَّاهِي فَلَجَّ بِى الْهَتَوَى

أَصَاغَتْ إِلَى السَّوْأَشَى فَلَجَّ بِهَا الْهَجْرُ

”جس وقت منع کرنے والے نے منع کیا تو عشق نے میرے دل میں زور باندھا اور محبوب نے چغلی کھانے والے کی بات پر کان دھرا تو خواہش جدائی نے اُس کے دل میں زور کیا۔“

اور قرآن میں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اتَّبِعْنَا آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَاتَّبِعْهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ“۔

مبالغۃ: اس امر کا نام ہے کہ متکلم کسی وصف کا کرتے ہوئے اُس میں اتنی زیادتی کرے کہ وہ معنی معنی مقصود میں ابلغ ہو جائے۔ یعنی جس معنی کا متکلم نے ارادہ کیا ہے اُس کے بارہ میں حد درجہ کو پہنچ جائے۔ مبالغہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) مبالغۃ بالوصف بایں طور کہ وہ مبالغۃ محال ہونے کی حد تک پہنچ چکے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”يَكَادُ زَيْتُهَا يُضَيُّ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ“ اور ”وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ“ اور (۲) قسم دوم مبالغۃ بالصیغہ ہے اور مبالغۃ کے صیغہ حسب ذیل ہیں: فَعْلَانٌ جیسے رَحْمَنٌ، فَعِيلٌ جیسے رَحِيمٌ، فَعَالٌ مثلاً تَوَابٌ، غَفَّارٌ، قَهَّارٌ، فَعُولٌ مثلاً غَفُورٌ، شَكُورٌ، وَذُوْدٌ، فِعْلٌ مثلاً حَذِرٌ، أَشْرٌ، قَرِحٌ، فَعَالٌ بالتشديد جیسے كِبَارٌ اور بالتخفيف جیسے عَجَابٌ، فِعْلٌ جیسے لَبَدٌ، كَبَرٌ اور فَعْلَى جیسے عَلِيًّا، حُسْنَى، شُورَى اور سُوَاى۔

فائدہ: اکثر لوگوں کا قول ہے کہ فَعِيلٌ کی نسبت سے فَعْلَانٌ کا صیغہ اَبْلَغُ ہے۔ چنانچہ اسی بنیاد پر الرَّحْمَنُ کو الرَّحِيمُ سے ابلغ بتایا گیا ہے۔ سہیلی نے بھی اس قول کی تائید کی ہے اور کہا ہے کہ فَعْلَانٌ کا وزن تشنیہ کا وزن ہے اور تشنیہ تضعیف (دو چند کرنے) کے لئے آتا ہے۔ لہذا گویا کہ اس بناء (وزن) میں صفت دو چند ہو گئی۔ اور ابن الانباری اس طرف گیا ہے کہ الرحیم بہ نسبت الرحمن کے بلیغ تر ہے اور ابن عسکر نے الرحمن کو الرحیم پر مقدم کرنے کے سبب سے اسی قول کو ترجیح دی ہے اور یوں بھی اس قول کو مرجح رکھا ہے کہ الرحیم صیغہ جمع کے وزن پر عبید کی طرح آیا ہے جو کہ تشنیہ کے صیغہ سے کہیں زیادہ بلیغ ہے اور قطرب دونوں کو ایکساں مانتا ہے۔

فائدہ: البرہان رشیدی نے ذکر کیا ہے کہ خدا تعالیٰ کی جس قدر صفتیں مبالغہ کے صیغہ پر آئی ہیں وہ سب مجاز ہیں کیونکہ وہ صفتیں مبالغہ کے لئے موضوع تو ضرور ہیں۔ مگر اُن میں مبالغہ پایا نہیں جاتا یوں کہ مبالغہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے کے لئے کوئی ایسی بات ثابت کی جائے جو کہ اُس کی موجودہ صفت سے زائد ہے۔ اور خدا تعالیٰ کی صفتیں کمال کے انتہائی درجہ پر پہنچی ہوئی ہیں اُن میں بڑھانا یا گھٹانا یا مبالغہ کرنا ممکن نہیں۔ اور نیز مبالغہ اُن صفات میں کیا جاتا ہے جو کمی بیشی قبول کر سکتی ہوں اور صفات الہی اس بات سے منزہ ہیں۔ اور شیخ تقی الدین سبکی نے اس کو مستحسن قرار دیا ہے۔ زرکشی اپنی کتاب البرہان میں بیان کرتا ہے کہ ”تحقیق یہ ہے کہ مبالغہ کے صیغوں کی دو قسمیں ہیں ایک قسم ایسی ہے جس میں زیادتی فعل کے موافق مبالغہ حاصل ہوا کرتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے کہ اُس میں تعدد مفعولات کے مطابق مبالغہ پایا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی نہیں شک کیا جاسکتا کہ مفعولات کا متعدد ہونا فعل میں کچھ زیادتی ہونے کو واجب نہیں بناتا۔ اس واسطے کہ کبھی ایک ہی فعل متعدد مفعولوں کی جماعت پر واقع ہوا کرتا ہے اور اسی قسم پر صفات اللہ تعالیٰ کو قیاس کیا جائے گا جس سے اشکال دور

ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے بعض علماء کا قول ہے کہ حَکِیم میں مبالغہ کے یہ معنی ہیں کہ شریعتوں (احکام الہی) کی نسبت سے خدا تعالیٰ کے روبرو اس کے بکثرت بندوں کے توبہ کرنے پر دلالت کرتا ہے یا اس میں مبالغہ اس معنی کر کے پایا جاتا ہے کہ خداوند کریم توبہ کے قبول کرنے میں بلیغ (حد درجہ تک پہنچا ہوا) ہے۔ یہاں تک کہ وہ اپنے کرم کی وسعت سے توبہ کرنے والے کو بمنزلہ ایسے شخص کے بنا دیتا ہے جس نے کبھی گناہ ہی نہ کیا ہو۔ اور کسی فاضل نے قولہ تعالیٰ ”وَاللّٰهُ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ پر یہ سوال وارد کیا ہے کہ ”قَدِيرٌ“ مبالغہ کا صیغہ ہے لہذا یہ قادر کے معنی پر زیادتی کا مستلزم ہے اور قادر کے معنی پر کسی قسم کی زیادتی ہونا محال ہے اس واسطے کہ ایجاد ایک ہی ذات سے ہوئی ہے اور اس میں ہر ایک فرد موجودات کے اعتبار سے الگ الگ ایک دوسرے پر افضل ہونا ممکن نہیں۔ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ جس وقت مبالغہ کا ہر ایک فرد پر حمل کرنا دشوار ہو تو واجب آیا کہ اس کو ان تمام افراد کے مجموعہ کی طرف پھیر دیا جائے جن پر سیاق کلام دلالت کرتا ہے لہذا یہ مبالغہ تعلق رکھنے والوں کی کثرت کی نسبت سے ہے نہ کہ کثرت وصف کے خیال سے۔

مطابقت: اسی کا نام الطباق بھی ہے۔ دو متضاد باتوں کو ایک ہی جملہ میں جمع کر دینا اس نام سے موسوم ہوتا ہے۔ مطابقت کی دو قسمیں ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔ اور دوسری قسم کا نام تکافو بھی ہے پھر ان دونوں قسموں سے ہر ایک قسم لفظی ہوتی ہے یا معنوی اور یا طباق ایجاب ہوتا ہے یا طباق سلب اور اس کی مثالیں ہیں ”فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا“ ”وَاِنَّهُ هُوَ اضْحَكٌ وَاَبْكٰى وَاِنَّهُ هُوَ اَمَاتٌ وَاَحْيٰى“ ”لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلٰی مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ“ ”وَتَحْسِبُهُمْ اَبْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ“ یہ تو طباق حقیقی کی مثالیں تھیں اور طباق مجازی کی مثال ہے۔ قولہ تعالیٰ ”اَوْ مَن كَانَ مِثْلًا قَاحِنِيَّاهُ“ یعنی وہ گمراہ تھا پھر ہم نے اس کو ہدایت دی۔ طباق السلب کی مثال ہے ”تَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِيْ وَلَا اَعْلَمُ مَا فِيْ نَفْسِكَ“ اور ”فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنِيْ“ اور طباق معنوی کی مثال ہے ”اِنَّ اَنْتُمْ اِلَّا تَكْذِبُوْنَ“ ”قَالُوا رَبَّنَا يَنْعَلُ اِنَّا اِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُوْنَ“ اس کے معنی ”رَبَّنَا يَنْعَلُ اِنَّا لِبَصَادِقُوْنَ“ ہیں۔ یعنی ہمارا خدا جانتا ہے کہ ہم سچ کہتے ہیں ”جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً“۔

ابوعلی فارسی کا قول ہے ”چونکہ بناء بنائی جانے والی چیز کو بلند کرنے کا نام تھا لہذا اس کا مقابلہ فراش سے کیا گیا جو کہ بناء کے خلاف ہے۔ اور منجملہ اسی کتاب کے ایک نوع ہے جو کہ طباق خفی کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”مِمَّا خَطَبَا يَهُمْ اُغْرِقُوا فَادْخُلُوا نَارًا“ اس واسطے کہ غرق پانی کی صفات میں سے ایک صفت ہے اور یہاں اس کو آگ کی صفت کر کے گویا یہ بات دکھادی کہ آگ اور پانی کو ایک جا کر دیا۔ ابن مقفد کا قول ہے کہ یہ مطابقت قرآن میں سب سے بڑھ کر خفی تر ہے۔ اور ابن المحتر خوشنما اور خفی ترین مطابقت قولہ تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ“ کو قرار دیتا ہے کیونکہ قصاص کے معنی ہیں قتل اور قتل (مارڈالنا) زندگی کا سبب بن گیا یہ طرفہ ماجرا ہے۔ پھر اسی مطابقت کی ایک نوع تر صبیح الکلام کے نام سے موسوم ہوتی ہے وہ اس بات کا نام ہے کہ ایک شے اس چیز کے ساتھ مقترن ہو جو کہ کسی قدر مشترک ہیں اس کے ہمراہ مجتمع ہوا کرتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”اِنَّ لَكَ اَلَّا تَجُوعَ فِيْهَا وَلَا تَعْرٰى وَاِنَّكَ لَا تَظْمَا فِيْهَا وَلَا تَضْحٰى“ اس جگہ خداوند کریم جوع (بھوک) کو عری (برہنگی) کے ساتھ لایا حالانکہ اس کا قرینہ اور طریقہ ظمأ (تشنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔ اور ضحٰی (تمش آفتاب میں جلنا) کو ظمأ کے ساتھ لایا بحالیکہ اس کا باب (دستور) عری (برہنگی) کے ساتھ آنے کا تھا۔

مگر بات یہ ہے کہ خلو (خالی ہونے) میں جوع اور عری باہم مشترک ہیں کیونکہ بھوک اس کا نام ہے کہ پیٹ کھانے سے خالی ہو اور عری ظاہر جسم کے لباس سے خالی ہونے کو کہتے ہیں۔ اور ظمأ (تشنگی) اور صمئ (تپش) کی شرکت جلنے کی صفت میں ہے یوں کہ تشنگی سے اندرونی اعضا جلتے ہیں اور آفتاب کی گرمی سے ظاہر بدن کو سوزش کا سابقہ پڑتا ہے۔

اور منجملہ اسی مطابقت کے ایک نوع مقابلہ کہلاتی ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ دو لفظ یا اس سے زائد مذکور ہونے کے بعد پھر ان کے اضداد کا ترتیب ذکر کیا جائے۔ ابن ابی الاصبیح کا بیان ہے ”طباق اور مقابلہ کے مابین دو وجہوں سے فرق ہوتا ہے۔ وجہ اول یہ ہے کہ طباق کا وجود محض دو باہم ضد واقع ہونے والی چیزوں ہی سے ہوا کرتا ہے اور مقابلہ ان اضداد سے پیدا ہوتا ہے جو کہ چار سے زائد ہوں دس تک۔ وجہ دوم یہ ہے کہ مطابقت صرف اضداد کے ساتھ ہوتی ہے اور مقابلہ اضداد اور غیر اضداد دونوں کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اور سکا کی کہتا ہے ”مقابلہ کی خاصیت میں ایک بات یہ ہے کہ اگر وہ اول میں کسی امر کی شرط لگاتا ہے تو دوسری بات میں اُس کی ضد کو مشروط کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنِيسِرُهُ لِلْيُسْرَىٰ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنِيسِرُهُ لِلْعُسْرَىٰ“ یہاں پر اعطاء اور بخل، اتقا اور استغنا، تصدیق اور تکذب اور یسری اور عسری کے مابین مقابلہ واقع کیا گیا ہے۔ اور جس وقت میں تیسیر کو امر اول میں اعطاء اتقاء اور تصدیق کے مابین مشترک بنایا۔ اسی وقت میں اُس کے ضد یعنی تعسیر کو اُس کے اضداد کے مابین بھی مشترک قرار دیا۔ بعض علماء کا قول ہے ”مقابلہ یا تو ایک ہی امر کا ایک امر سے ہوتا ہے اور یہ بات بہت کم پائی جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”لَا تَأْخُذْهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ“ یادو امر کا مقابلہ دو امور سے ہوتا ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا“ یا تین باتوں کا مقابلہ تین امور سے ہوا کرتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَا مَعْشَرَ الْفِتْيَانِ الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ طَيِّبَاتٌ مِّنَ الْأَعْصَابِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ“ اور قولہ تعالیٰ ”وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ“ یا چار باتوں کا مقابلہ چار باتوں سے ہوتا ہے جیسے قولہ تعالیٰ ”فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ“ تا آخر دو آیتوں کے یا پانچ امور کا مقابلہ پانچ امور سے ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا“ اور مابین ”فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا“ اور ”أَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا“ کے مابین اور ”يُضِلُّ“ اور ”يَهْدِي“ کے اور مابین ”يَنْقُضُونَ“ اور ”مِيثَاقَهُ“ کے اور مابین ”يَقْطَعُونَ“ اور ”أَنْ يُؤْصَلَ“ کے۔ یا چھ چیزوں کا مقابلہ چھ چیزوں سے ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ.....“ کہ پھر اس کے بعد فرمایا ہے ”قُلْ أَوْزَنُكُمْ.....“ اور یہاں پر۔ جنات، انہار، غلہ، ازواج، تطہیر اور رضوان۔ کونساء، بنین، ذہب، فضة، خیل، المسمومۃ، انعام اور حرث کے مقابلہ میں ذکر فرمایا ہے۔

مقابلہ کی ایک دوسری قسم تین انواع پر ہے۔ نظیری، نقیضی اور خلاقی۔

نوع اول کی مثال ہے پہلی مذکورہ سابق آیت ”سِنَةٌ“ کا مقابلہ ”نَوْمٌ“ کے ساتھ کہ یہ دونوں باتیں رقاد (سونے) کے باب سے ہیں۔ جو کہ آیت کریمہ ”وَتَحْسَبُهُمْ آيَاقًا وَهُمْ رُقُودٌ“ میں بمقابلہ ”يَقْظُهُ“ کے واقع ہوا ہے۔ اور یہی آیت یعنی ”وَتَحْسَبُهُمْ.....“ دوسری نوع کی مثال ہے کیونکہ یقظہ اور رقاد دونوں امور باہم ایک دوسرے کے نقیض ہیں۔ اور نوع سوم کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”لَا نَدْرِي أَسْرَارِيَدَ بَمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا“ میں شرکا مقابلہ لفظ رشد کے ساتھ کہ یہ دونوں باہم خلاف ہونے والے امور ہیں نہ کہ نقیض کیونکہ شرکا نقیض ہے خیر اور رشد کا نقیض ہے غی۔

مُؤَارِنَیۃ۔ رائے مہملہ اور بائے موحده کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ متکلم کوئی ایسی بات کہے جو کہ اُس سے کسی ناپسند سے جانے والے امر پر متضمن ہو۔ پھر جس وقت انکار کا حصول ہو جائے اُس وقت وہ متکلم اپنی دانائی سے کوئی وجہ منجملہ بہت سی وجوہ کے فی الفور بیان کر دے خواہ اُس کو اس امر میں کلمہ کی تحریف یا تھیف کرنی پڑے یا کلمہ میں کچھ کمی بیشی کرنے کا اتفاق ہو۔ ابن ابی الاصبغ کہتا ہے کہ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”اِرْجِعُوْا اِلٰی اٰبِیْکُمْ فَقُوْلُوْا یَا اٰبَاۡنَا اِنَّ اٰبَنَکَ سُرَقَ“ اور یہ قول یعقوب کے بڑے بیٹے کی زبانی بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کی قرأت ”اِنَّ اٰبَنَکَ سُرَقَ“ بھی کی گئی ہے۔ حالانکہ اُس نے چوری نہیں کی تھی اسی واسطے فتحہ کو ضمہ سے بدل کر اور را کو تشدید اور کسرہ دے کر کلام کو صحت کے انداز پر بیان کیا۔

مراجعت: ابن ابی الاصبغ نے اس کی یوں تعریف کی ہے کہ ”متکلم اپنے کلام میں اُس مراجعت فی القول کی حکایت کرے جو کہ اُس کے اور اُس سے کسی گفتگو کرنے والے کے مابین ہوئی ہے اور یہ بیان نہایت ہی دجیز عبارت مناسب انداز بیان اور شیریں الفاظ میں کیا جائے۔ اور اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ ”قَالَ اِنِّیْ جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ اِمَامًا“ قَالَ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ۔ قَالَ لَا یَنَالُ عَهْدُ الظَّالِمِیْنَ“ اس نکرہ نے جو کہ آیت کا ایک حصہ ہے تین مراجعتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اور اُن مراجعتوں میں خبر استخبار امر نہیں وعد اور وعید کلام کے منطوق اور مفہوم دونوں لفظوں کے ساتھ بیان ہونے والے معانی موجود ہیں۔ میں کہتا ہوں اس سے تو یہ کہنا احسن ہے کہ اس کلام نے خبر طلب اثبات نفی تاکید حذف بشارت تذارہ وعد اور وعید تمام معنی کو اکٹھا کر لیا ہے۔

نزاہت: اس بات کا نام ہے کہ حروف تہجی سے مرکب الفاظ فحش سے خالی اور پاک ہوں یہاں تک کہ اُن الفاظ کی وہ حالت ہو جو کہ ابو عمرو بن العلاء نے بہترین الفاظ تہجی کی تعریف میں بیان کی ہے۔ کسی نے ابو عمرو مذکور سے سوال کیا کہ بہترین الفاظ کون ہیں؟ اُس نے جواب دیا ”جن الفاظ سے کلام کی ترکیب ہوتی ہے اُن میں خوب ترین الفاظ وہ ہیں کہ اگر کنواری اور شرمیلی عورت پردہ کے اندر اُن الفاظ کو اپنی زبان پر لائے تو وہ اُس کی زبان سے برے نہ معلوم ہوں۔“ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَ اِذَا دُعُوْا اِلَی اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ لَیْحَکْمَ بَیْنَهُمْ اِذَا فَرِیْقٌ مِنْهُمْ مُّعْرِضُوْنَ“ اور پھر فرمایا: ”اَلِیْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ اَمْ اُرْتَابُوْا اَمْ یَخَافُوْنَ اَنْ یَّحِیْفَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ وَرَسُوْلُهٗ بَلْ اُوْلٰئِکَ هُمُ الظَّالِمُوْنَ“ کہ ان آیات میں جن لوگوں کی نسبت خبر دی گئی ہے اُن کے ذم کے الفاظ ایسی باتوں سے بالکل پاک و صاف ہیں جو کہ حروف تہجی میں فحش ہونے کے لحاظ سے قباحت ڈالتے ہیں۔ اور قرآن کریم کے تمام حروف ہی اسی طرح کے ہیں۔

ابداع: باء موحده کے ساتھ۔ اس بات کا نام ہے کہ کلام بدیع کی متعدد قسموں پر شامل ہو۔ ابن ابی الاصبغ کا قول ہے کہ ”میں نے قولہ تعالیٰ ”یَا اَرْضُ اَبْلِعِیْ مَآءَکَ وَ یَا سَمَآءُ اَقْلِعِیْ.....“ کے مانند کوئی کلام نہیں دیکھا ہے کیونکہ اس میں باوجود اس کے کہ یہ صرف سترہ لفظوں سے مرکب کلام ہے۔ میں قسمیں بدیع کی پائی جاتی ہیں۔ اور یہ بات یوں ہے کہ ”ابلعی اور قلعی مناسب تامہ ہے اور استعارہ بھی ہے۔ پھر ارض اور سماء کے مابین طباق ہے۔ اور قولہ ”یَا سماء“ میں مجاز پانا جاتا ہے کیونکہ حقیقت کے لحاظ سے بھی ”یَا مَطَرِ السَّمَآءِ“ ہونا چاہئے۔ ”وَ غِیْضُ الْمَآءِ“ میں اشارہ ہے اس واسطے کہ اُس کے ساتھ بہت سے معنوں کی تعبیر کی گئی ہے یوں کہ پانی اُس وقت تک نہیں کم ہوتا جب تک کہ آسمانی بارش نہ

موقوف ہو جائے۔ اور زمین اپنے نکالے ہوئے چشموں کو پی نہ جائے اور اسی طرح جو پانی روئے زمین پر آ جاتا ہے اُس میں کمی ہوتی ہے۔ ”وَاسْتَوَتْ“ میں ارادف ہے ”وَقَضِيَ الْأَمْرُ“ میں تمثیل ہے۔ اور تعلیل بھی اس میں پائی جاتی ہے یوں کہ پانی کا گھٹنا ہی استواء کی علت ہے۔ اور صحت تقسیم یوں پائی جاتی ہے کہ اس آیت میں بحالت پانی گھٹنے کے اُس کے تمام اقسام کا استعیاب کر لیا گیا ہے اس واسطے کہ پانی کی کمی کے لئے صرف یہی تین حالتیں ضروری ہیں۔ اول آسمانی بارش کا بند ہو جانا دوسرے زمین سے نکلنے والے چشموں کے پانی کا مسدود ہونا اور سوم جو پانی روئے زمین پر ہے اُس کا خشک ہو کر چلنا۔ اور احتراس کی صنعت دعا میں پائی جاتی ہے۔ تاکہ اس سے یہ وہم نہ پیدا ہو کہ غرق (ڈوبادینا) اپنے عموم کے باعث اُن لوگوں کو بھی شامل ہوتا ہے جو کہ غرق اور ہلاک کئے جانے کے مستحق نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ خدا تعالیٰ کا عدل غیر مستحق پر بددعا کرنے سے منع کرتا ہے۔ حسن النسق، ایتلاف اللفظ مع المعنی اور ایجاز کی صنعتیں یوں پائی جاتی ہیں کہ خداوند کریم نے قصہ کو پوری طرح اور نہایت مختصر عبارت میں بیان کر دیا ہے۔ تسہیم کی صنعت اس طرح موجود ہے کہ آیت کا اول تو اس سے آخر پر دلالت کر رہا ہے۔ تہذیب یوں موجود ہے کہ اس کلام مفردات (مفرد الفاظ) خوبی کی صفات سے متصف ہیں ہر ایک لفظ ایسا ہے جس کے حروف کے مخارج بہل ہیں۔ جن پر فصاحت کی رونق موقوف ہے اور اس کے ساتھ ہی وہ بدنمائی اور گجھلک ہونے بھی خالی ہیں۔ حسن بیان اس جہت سے پایا جاتا ہے کہ سامع کو کلام کے معنی سمجھنے میں توقف نہیں ہوتا۔ اور اُسے اس میں کوئی امر مشکل نہیں معلوم دیتا۔ تمکین یوں موجود ہے کہ فاصلہ (آیت) اپنے محل میں مستقر اور اپنی جگہ میں مطمئن ہے نہ اُس میں کسی طرح کا خلل پایا جاتا ہے اور نہ یہ بات باقی رہتی ہے کہ وہ مستبدیۃ ہو۔ اور ان کے علاوہ انجم کی صفت بھی حاصل ہے۔ یہ بیان ابن ابی الاصبغ کا ہے اور میں کہتا ہوں کہ مزید بریں اس میں اعتراض کی صنعت بھی موجود ہے جس کو ملا کر اکیس بدیہی خوبیاں محض اس ایک جزو آیت میں پیدا ہو گئی ہیں۔

نوع انسٹھ

فواصل آیات

جس طرح شعر کے آخری لفظ کو قافیہ اور جمع کے انتہائی لفظ کو قرینہ کہتے ہیں اُسی انداز پر آیت قرآنی کے اخیر کا کلمہ فاصلہ کے نام سے موسوم ہوتا ہے۔ اور الدانی کہتا ہے کہ جملہ کے آخری کلمہ کو فاصلہ کہتے ہیں۔

بھری کا قول ہے کہ یہ بات اصطلاحی قاعدہ کے خلاف ہے اور سیبویہ نے فاصلہ کی جو مثال قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يَأْتِي“ اور ”مَسَاكِنًا نَّبْعُ“ کے ساتھ دی ہے اُس میں اس کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ یہ قول صحیح ہے اور پھر وہ دونوں تمثیلی کلمات کسی آیت کے سرے بھی نہیں ہیں۔ اس واسطے کہ سیبویہ کی مراد لغوی فواصل ہیں صناعیہ (یعنی فن کے اعتبار سے فاصلہ مانی جانے والی چیزیں) اور قاضی ابوبکر کا بیان ہے کہ ”فواصل اُن ہمشکل حروف کا نام ہے جو کہ کلمات کے مقاطع میں ہوتے ہیں اور اُن کے ذریعہ سے افہام معانی کا وقوع ہوا کرتا ہے۔ الدانی نے فواصل اور رؤس آیات (کے آیات سورن) کے مابین فرق

بتایا اور کہا ہے کہ ”فاصلہ وہ کلام ہے جو اپنے مابعد سے جدا کیا گیا ہو۔ اور کلام منفصل کبھی آیت کا سرا ہوتا ہے اور کبھی اُس کا غیر (یعنی سرا نہیں ہوتا) لہذا فواصل بھی یونہی آیت کے سرے اور اُس کے غیر دونوں ہوا کرتے ہیں اور ہر ایک آیت کا سرا فاصلہ ہے مگر ہر ایک فاصلہ ایسا نہیں ہوتا جو ضرور کسی نہ کسی آیت کا سرا ہو۔ اور اسی وجہ سے کہ فاصلہ کے یہ معنی ہیں سیبویہ نے توانی کی تمثیل میں ”یَوْمَ يَأْتِ“ اور ”مَا كُنَّا نَبْعُ“ کو ذکر کیا ہے حالانکہ وہ باجماع اُس آیت نہیں ہیں اور لطف یہ ہے کہ اس کو ”اِذَا يَسَّرَ“ کے ساتھ ذکر کیا ہے اور وہ باتفاق سب کے نزدیک اُس آیت ہے۔

جہری کہتا ہے ”فواصل کی شناخت کے لئے دو طریقے ہیں۔ ایک توفیقی، دوسرا قیاسی۔ توفیقی قاعدہ تو یہ ہے کہ جس چیز پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا دائمی وقف کرنا ثابت ہوا ہے۔ ہم اُس کا فاصلہ ہونا یقین کریں گے۔ اور جس چیز کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وصل کیا ہے اُس کی نسبت ہم ثابت سمجھیں گے کہ وہ فاصلہ نہیں ہے۔ پھر جس جگہ آپ نے ایک بار وقف اور دوسری مرتبہ وصل فرمایا ہے تو اُس چیز میں یہ احتمال ہوگا کہ وہ فاصلہ کی تعریف کے لئے ہے یا وقف تعریف کے واسطے۔ یا یہ بات بنانے کے لئے کہ اُس جگہ استراحت (آرام لینا) مقصود ہے اور اُس کے بعد وصل کرنا مگر یہ ایسی حالت میں تصور ہوگا جبکہ وہ مقام فاصلہ کا نہ ہو۔ اور یا فاصلہ ہوگا مگر ایسا فاصلہ جس کو اُس کی تعریف کے مقدم ہونے کے باعث وصل کر دیا ہے۔

اور قاعدہ قیاسی یہ ہے کہ جو احتمالی غیر منصوص۔ کسی مناسب امر کی وجہ سے منصوص کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہو وہ بھی فاصلہ مانا جائے گا اور اس بات میں کوئی خرابی یوں نہیں ہے کہ اس میں کوئی اور بیشی نہیں ہوتی۔ اور خبریں نیست کہ اُس کی غرض وغایت محض اُس کا محل فصل یا محل وصل ہونا ہے۔ اور وقف ہر ایک کلمہ پر الگ الگ بھی جائز ہے اور تمام قرآن کا وصل کرنا بھی جائز ہے۔ لہذا قیاس اس بات کا محتاج ہوا کہ وہ فاصلہ کی معرفت کا کوئی طریقہ معلوم کرے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں ”فاصلہ آیت کی وہ مثال ہے جو کہ نثر عبارت میں جمع کے قرینہ کی اور نظم اشعار میں بیت کے قافیہ کی ہوا کرتی ہے۔ اور قافیہ میں جو عیوب اختلاف حرکت اشباع اور توجیہ کے بتائے جاتے ہیں وہ فاصلہ میں کچھ عیب نہیں ہوا کرتے۔ فاصلہ قرینہ اور ارجوزہ کے قافیہ میں ایک نوع سے دوسری نوع کی جانب نقل کرنا جائز ہے مگر قصیدہ کے قافیہ کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی اُس میں ایک نوع سے دوسری نوع کی طرف نقل کرنا روا نہیں ہوتا۔ اور اسی اصول کی بنیاد پر فواصل آیات میں تم دیکھتے ہو کہ تُرْجَعُونَ، عَلِيمٌ کے ساتھ میعاد ثواب کے ہمراہ اور طارق ثاقب کی معیت میں آیا ہے۔ متجدد ہو کر آنے والے قرینہ اور فاصلہ کی اصل آیت اور جمع کے فقرہ میں دونوں مساوات کا پایا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے آیتوں کا شمار کرنے والوں نے سورۃ النساء میں ”بِأَخْرَيْنَ وَلَا أَلْمَلَا بَكْتُهُ الْمُقَرَّبُونَ“ پر سبحان الذی میں ”مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَإِنَّ اللَّهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ پر جن مقامات میں کہ قافیہ کے دونوں اطراف مشابہ نہیں ہوئے ہیں وہاں شمار آیات ترک کر دینے پر اجماع کیا ہے۔ اور اسی طرح ”أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ“ اور ”أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ“ کے ترک کر دینے پر بھی اجماع کیا ہے۔ اور ان کے نظائر کو بوجہ مناسبت کے آیات میں شمار کر لیا ہے۔ جیسے آل عمران میں ”يَا أُولِي الْأَلْبَابِ“ کہف میں ”عَلَى اللَّهِ كَذِبًا“ اور طہ میں ”السَّلَوى“ کو آیت شمار کیا ہے۔

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ فاصلہ کا وقوع اُس وقت ہوتا ہے جبکہ خطاب کے ساتھ استراحت کی جاتی ہے اور

اس استراحت سے کلام میں حسن و خوبی پیدا کرنا مطلوب ہوتا ہے۔ اور یہ ایسا طریقہ ہے کہ اس کی وجہ سے قرآن تمام کلاموں سے بالکل الگ نمایاں رہتا ہے۔ آیتوں کا نام فواصل اس واسطے رکھا گیا ہے کہ اُس جگہ دو کلام ایک دوسرے سے الگ ہوا کرتے ہیں یوں کہ آیت کا اخیر اُس آیت اور اُس کے مابعد کے مابین فصل ڈال دیتا ہے۔ اور یہ نام قولہ تعالیٰ ”کِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ“ سے ماخوذ ہوا ہے۔ آیات کا نام قوانی رکھنا اجماعاً ناجائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جس وقت قرآن کو شعر کے نام سے الگ کر لیا تو ایسی حالت میں واجب ہوا کہ قافیہ کا اسم بھی اُس سے جدا کر لیا جائے کیونکہ قافیہ شعر میں ہوا کرتا ہے۔ اور اصطلاح میں اُسی کے ساتھ خاص ہے اور جس طرح قرآن کے بارہ میں قافیہ کا استعمال ممتنع ہوتا ہے۔ ویسے ہی شعر کے باب میں فاصلہ کو استعمال کرنا بھی ممنوع ہے اس کے کہ وہ (فاصلہ) کتاب اللہ کی صفت ہے اور ہرگز اُس سے تعدی (تجاوز کرنے والی) نہیں ہو سکتی۔

آیات قرآن کے باب میں جمع کا استعمال (یعنی اُس کو جمع کہنا) جائز ہے یا نہیں؟ اس بارہ میں اختلاف ہے۔ جمہور س بات سے منع کرتے ہیں اور ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ جمع کی اصل۔ چڑیوں کا نغمہ (جمع الطیر) ہے اور قرآن کا رتبہ اس سے بالاتر ہے کہ اُس میں سے کسی جز کے واسطے مہمل اصل کا لفظ مستعار لیا جائے۔ پھر یہ بھی وجہ ہے کہ قرآن کو دوسرے حادث کلام کی مشارکت سے بالاتر بنانے کے لئے اُسے اس صفت کے ساتھ موصوف نہیں کیا۔ اور ماسوا اس کے قرآن خدا تعالیٰ کی صفات میں سے ایک صفت ہے لہذا اُس کا وصف اسی صفت کے ساتھ جائز نہیں ہو سکتا جس کے ساتھ اُسے موصوف کرنے کا اذن نہیں وارد ہوا ہے۔

رُمائی کتاب اعجاز القرآن میں بیان کرتا ہے ”اشعریہ قرآن میں جمع ہونے کے قول کو ممنوع قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جمع اور فواصل میں یہ نمایاں فرق ہے کہ جمع مقصود فی نفسہ شے ہوا کرتی ہے اور اُس کے حصول کے بعد معنی کا حالہ اُس پر کیا جاتا ہے۔ اور فواصل معانی کے متبع ہوتے ہیں اور مقصود فی نفسہ نہیں ہوا کرتے۔ اسی سبب سے فواصل بلاغت میں داخل مانے گئے ہیں اور جمع کو عیب شمار کیا گیا ہے۔“ اس بارہ میں قاضی ابوبکر باقلانی نے بھی رُمائی ہی کی پیروی کی ہے اور اسی کو ابی الحسن اشعری اور ہمارے تمام اصحاب کے نص سے نقل کیا ہے۔ اور وہ کہتا ہے کہ ”بہت سے غیر اشاعرہ قرآن میں جمع ثابت کرنے کی طرف گئے ہیں۔ اور انہوں نے کہا ہے کہ قرآن کا جمع اُن امور میں سے ہے جو کلام کی فضیلت عیاں کرتے ہیں۔ اور جمع مجملہ اُن اجناس کے ہے جن کے ذریعہ سے بیان اور فصاحت میں تفاضل واقع ہوا کرتا ہے مثلاً جناس اور التفات وغیرہ۔ اور اس بارہ میں سب سے قوی ترین ثبوت جس کی بنا پر استدلال کیا گیا ہے یہ ہے کہ ”هَسَارُونُ وَ مُوسَى“ کے موضع میں جمع قرار پانے کے باعث ”مُوسَى“ کا فاصلہ واقع ہونا بہ نسبت ہارون کے افضل ہے۔ اور یہ بات شعر کے معالہ سے یوں جدا گانہ اور ممتاز ٹھہرتی ہے کہ شعر میں بحالت خطاب قافیہ مقصود الیہ واقع ہوا کرتا ہے اور اگر وہ غیر مقصود الیہ واقع ہوگا تو اُس مرتبہ سے گھٹ جائے گا جس مرتبہ کو ہم شعر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ پھر اس مرتبہ کا وجود جس طرح کہ مخم (تفخیم کرنے والے) سے اتفاقاً سرزد ہوتا اُسی طرح شاعر سے بھی ہوا کرتا ہے۔ اب یہ بات کہ قرآن میں کس قدر جمع آیا ہے تو اُس کی مقدار بہت زیادہ ہے اور اُس کے بارہ میں یوں بات بنائی ہے کہ انہوں نے جمع کے معنی کی تحدید کر دی۔ اہل لغت کا قول ہے کہ ”جمع ایک ہی حد پر کلام کے پے در پے لانے کا نام ہے۔“ اور ابن درید کہتا ہے

”تَسَجَّعَتِ الْحَمَامَةُ“ کے معنی یہ ہیں کہ کبوتر نے اپنی آواز کی لٹگری شروع کی۔ قاضی اس بات کو غیر صحیح بتاتا اور کہتا ہے کہ اگر قرآن فی الواقع تجع ہوتا تو پھر وہ اہل عرب کے اسالیب کلام سے خارج نہ ہوتا اور اگر قرآن اہل عرب کے اسالیب کلام میں داخل مانا جائے تو پھر اُس کا اعجاز واقع ہونا بے اصل ٹھہرتا ہے۔ علاوہ ازیں جبکہ کلام اللہ کو تجع معجز کہنا جائز ہو تو اس کا شعر معجز کہلانا بھی روا ہو سکتا ہے اس واسطے کہ تجع ملک عرب کے کاہن لوگوں کی عادت مالوفہ تھی پس قرآن سے تجع کی نفی اس بات کے لئے سزاوارتر ہے کہ نفی شعر کی خجست بھی بن جائے۔ کیونکہ کہانت نبوت کے منافی ہے اور شعر کی حالت اس کے خلاف ہے یعنی وہ منافی نبوت نہیں اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أَسْجَعُ كَسَجْعِ الْكُهَّانِ“ اور اس قول میں اپنے تجع کو مذموم بات قرار دیا ہے۔

قاضی کہتا ہے ”لوگوں کا قرآن کی نسبت تجع ہونے کا وہم کرنا باطل ہے کیونکہ قرآن کی صورت تجع پر آنے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ وہ بھی تجع ہو۔ تجع میں معنی اُس لفظ کے متبع ہوا کرتے ہیں جو کہ تجع کو ادا کرتا ہے اور قرآن میں جو امور حسب اتفاق تجع کے معنی میں واقع ہوئے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں اس واسطے کہ قرآن میں لفظ معنی کا تابع واقع ہوا ہے۔ اور اس بات میں کہ ایک کلام فی نفسہ ایسے الفاظ کے ذریعہ سے منتظم ہو جو کہ اُس کلام کے معنی مقصود کو ادا کرتے ہیں۔ اور مابین اس بات کے کہ معنی منتظم ہوں نہ کہ لفظ بہت بڑا فرق ہے۔ پھر جس وقت میں معنی کا ارتباط تجع کے ساتھ ہوگا اُس وقت تجع بھی وہی فائدہ دے گا جو غیر تجع سے حاصل ہوتا ہے لیکن جس حالت میں کہ خود معنی بغیر تجع کے درست اور ہم وزن ہوں گے تو وہ تصحیح معنی کے علاوہ خوبی کلام کو بھی اپنے اندر سمیٹ لائیں گے۔ اور اس کے ماسوا تجع کا ایک محفوظ ڈھنگ اور مضبوط طریقہ ایسا ہے کہ اُس میں کچھ بھی خلل انداز ہونا کلام کو مختل کر کے دائرہ فصاحت سے خارج بنا دیتا ہے۔ جس طرح کہ شاعر مقررہ وزن کی حد سے نکل جائے تو خطا وار ہوا کرتا ہے۔ لیکن تم قرآن کے فواصل کو متفاوت دیکھو گے اُن میں سے چند فواصل ایسے ملیں گے جن کے مقاطع قریب قریب ہیں۔ اور بعض فواصل ایسے ممتد ہو جاتے ہیں کہ اُن کا ملول پہلے فاصلہ سے دگنا ہو جاتا ہے اور اُس پہلے وزن میں بھی فاصلہ کا درود کلام کثیر کے بعد ہوا کرتا ہے جو کہ تجع کے بارہ میں ایک ناپسندیدہ اور بری بات ہے۔ رہا یہ قول کہ تجع کے درست ہونے اور مقاطع کے باہم مساوی پائے جانے کے باعث ایک جگہ موسیٰ کو ہارون پر مقدم لایا گیا ہے اور دوسری جگہ متاخر تو یہ بات صحیح نہیں بلکہ اس بارہ میں اصلی قاعدہ یہ ہے کہ قصہ کا اعادہ مختلف الفاظ میں کیا جائے اور وہ سب الفاظ ایک ہی معنی کو ادا کرتے ہوں اور یہ بڑا سخت دشوار امر ہے۔ اسی میں فصاحت و بلاغت کا جو ہر کھلتا ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے بہت سے قصے ایک دوسرے سے جدا گانہ ترتیبات دہرائے گئے ہیں اور اس طرح مشرکین عرب کو متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ بہر حال قرآن کا مثل لانے سے عاجز ہیں۔ خواہ ابتدائی اسلوب بیان کے اعتبار سے اُس کا مثل لانا چاہیں یا متکرر طرز کلام کے ساتھ۔ ورنہ اگر معارضہ کرنا اُن کے امکان میں ہوتا تو وہ لوگ ضرور اُسی قصہ کو قصد کر کے ساتھ ایسے لفظوں میں بیان کرتے جو کہ اُن مذکورہ معانی تک نہ پہنچتے۔ جن کا بیان قرآن میں ہو چکا ہے یا اُسی کے مانند معانی کو بھی ادا نہ کر سکتے۔ غرضیکہ اسی وجہ سے بعض کلمات کو بعض پر مقدم اور مؤخر کر کے اظہار اعجاز کا قصد کیا گیا ہے نہ کہ تجع کا۔ اور اسی طرح دلائل قائم کرتے کرتے آخر میں قاضی نے یہ کہا ہے کہ ”ان باتوں سے واضح ہو گیا کہ جو حروف فواصل میں آئے ہیں وہ اُن نظائر کے موقع سے مناسب ہیں جو کہ تجع میں واقع

ہوا کرتے ہیں اور ان کی مناسبت اس طرح کی ہے کہ نہ وہ فواصل کو اسجاع کی حد سے بالکل خارج بنا دیتی ہے اور نہ یہ کرتی ہے کہ فواصل کو جمع کے باب میں داخل کر دے۔ اور ہم اس بات کو بیان کر چکے ہیں کہ اہل عرب ہر ایسے جمع کی نہایت مذمت کرتے ہیں جو اعتدال اجزاء کی حد سے خارج ہو گیا ہو یعنی یوں کہ اُس کے بعض مصرعے دو کلموں کے ہوں اور چند چار چار کلموں کے۔ اہل عرب اس بات کو فصاحت میں داخل نہیں کرتے بلکہ وہ اس کو عجز قرار دیتے ہیں لہذا اگر وہ لوگ قرآن کو جمع پر مشتمل سمجھتے۔ تو ضرور تھا کہ کہتے ”ہم اس کا معارضہ ایسے معتدل جمع کے ساتھ کریں گے جو کہ فصاحت میں قرآن کے طریقہ پر نمبر بڑھا لیا گیا ہو۔“

یہاں تک قاضی کا وہ کلام ختم ہو لیا جو کہ اُس نے اپنی کتاب اعجاز القرآن میں لکھا ہے۔ کتاب عروض الافراح کے مصنف نے قاضی کی نسبت یہ نقل کی ہے کہ وہ اپنی کتاب الانتصار میں فواصل کو جمع کے نام سے موسوم کرنا جائز قرار دیتا ہے۔ الخفاجی کتاب سر الفصاحت میں کہتا ہے ربانی کا یہ قول کہ ”جمع عیب ہے اور فواصل بلاغت ہیں“ غلط ہے۔ کیونکہ اگر اُس نے جمع سے وہ عبارت مراد لی ہے جو کہ معنی کی تبع ہو اور تکلف کے ساتھ اُس سے تک بندی ہی مقصود نہ ہو (یعنی آمد ہو) تو اس میں شک نہیں کہ ایسا کلام بلاغت ہے اور فواصل اسی کے مانند ہیں۔ لیکن اگر اُس نے اپنے اس قول سے ایسے کلام کو مراد لیا ہے کہ معانی اس کے تابع واقع ہوا کرتے ہیں اور وہ مقصود بالتکلف (یعنی آورد) ہوتا ہے تو یہ بات عیب ہے اور فواصل بھی اُسی کے مانند ہیں۔ اور میرا گمان ہے کہ علماء نے قرآن کے تمام جملوں اور آیتوں کا نام محض فواصل رکھنے اور متماثل حروف کے جملوں کو جمع کے نام سے نامزد نہ کرنے میں اس خواہش کو اپنا دلیل راہ بنایا ہے کہ قرآن کو اُس وصف سے منزہ کر دیں جو کہ کاہنوں وغیرہ سے روایت کئے جانے والے کلام کے بارہ میں آیا کرتا ہے۔ اور وجہ تسمیہ میں اس غرض کو قریب بصواب ماننا چاہئے ورنہ حقیقت وہی ہے جو کہ ہم نے بیان کی ہے اور خلاصہ اس تمام بیان کا یہ ہے کہ اسجاع وہ حروف ہیں جو کہ فواصل کے مقاطع میں ایک دوسرے کی مثل و مانند واقع ہوئے ہیں۔

لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ جس وقت میں جمع تمہارے نزدیک ایک پسندیدہ امر ہے تو پھر کیا سبب ہے کہ تمام قرآن مسجوع نہیں وارد ہوا اور اس بات کی کیا وجہ ہے کہ کچھ قرآن مسجوع آیا اور کچھ حصہ قرآن کا غیر مسجوع آیا؟ تو ہم اس کا جواب یوں گے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اُن کے عرف و عادات کے انداز پر۔ فصحاء عرب کا یہ دستور تھا کہ اُن کا تمام کلام مسجع نہیں ہوا کرتا تھا کیونکہ جمع میں آورد کی علامتیں پائی جاتی ہیں اور وہ مکروہ بھی معلوم ہوتا ہے خاص کر طول کلام میں جمع کی پابندی حد سے زیادہ ناگوار ہوتی ہے۔ چنانچہ اسی سبب سے کلام الہی بھی تمام از ابتدا تا انتہا مسجع نہیں وارد ہوا تا کہ اہل عرب کے دستور اور رواج پر عمل پیرا ہونے کے ساتھ اعلیٰ درجہ کی لطافت اور اعلیٰ طبقہ کے کلام عرب کی پابندی کی جا سکے مگر اس کے ساتھ وہ بالکل جمع سے خالی بھی نہیں ہے۔ اس واسطے کہ بعض کلام کے حصہ میں جمع کا وارد کرنا مذکورہ سابق صفت کے اعتبار پر مستحسن ہوتا ہے۔ ابن النقیس کہتا ہے ”جمع کی خوبی کا ثبوت اسی قدر کافی ہے کہ قرآن مسجع وارد ہوا ہے اور اس موقع پر یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ قرآن کی بعض آیتیں جمع سے خالی بھی ہیں؟ اس لئے کہ خوبی بیان کبھی ایک مقام سے اُس کے احسن کی طرف نقل کرنے کی بھی مقتضی ہو جاتی ہے۔“

حازم کا قول ہے بعض لوگ ایسی متناسب الاطراف مقداروں میں کلام کو قطعہ قطعہ کرنا پسند کرتے ہیں جو کہ طول اور

قہ میں ایک دوسرے کے قریب قریب نہ ہوں۔ اور اس ناپسندیدگی کی وجہ یہ ہے کہ اس میں تکلف کرنا پڑتا ہے مگر وہ کلام جو کہ در کلام میں اُس کے ساتھ المام (اشارہ) واقع ہو وہ اس بات سے مستثنیٰ ہے۔ اور بعض اشخاص یہ رائے رکھتے ہیں کہ جو تناسب کلام کو قافیہ بندی کے قالب میں ڈھالنے اور اُسے مناسبات مقاطع کے زیور سے آراستہ بنانے میں واقع ہوتا ہے وہ حد درجہ اکید (مستحکم) ہے۔ مگر کچھ لوگ جو اعتدال پسند ہیں اُن کی رائے میں اگرچہ جمع سے کلام کی زینت ہوتی ہے لیکن کبھی وہ تکلف اور بناوٹ کا داعی بن جاتا ہے اس واسطے مناسب یہ ہے کہ جمع کو نہ تو جملہ سارے کلام میں استعمال کیا جائے اور نہ ہی کلام اُس سے خالی رکھا جائے بلکہ جو بات خود بخود اور بلا تکلف آمدن میں مسجع نکل آئے اُسے قبول کرنا سزاوار ہے۔ اور جمع کو مطلقاً عیب کی بات قرار دینے دینا کیونکر درست ہے؟ بحالیکہ قرآن کا نزول کلام عرب کے فصیح اسالیب (اندازوں) پر ہوا ہے اور اُس میں فواصل کا ورود کلام عرب میں ورود اسجاع کے بالمقابل ہوا ہے؟ اور قرآن صرف ایک ہی اسلوب پر اس واسطے نہیں آیا کہ تمام کلام ایک ہی ڈھنگ پر مستمر ہونا اچھا نہیں شمار ہوتا۔ کیونکہ اس میں تکلف کیا جاتا ہے اور طبیعت اس بات سے ملول ہوتی ہے اور اس وجہ سے بھی تمام قرآن ایک ہی دتیرہ پر نہیں آیا کہ ایک ہی قسم پر استمرار رکھنے کی نسبت سے اقسام فصاحت میں افتتان ہونا اعلیٰ درجہ کی بات ہے اور اسی سبب سے قرآن کی کچھ آیتیں متماثلۃ المقاطع نازل ہوئیں اور بعض غیر متماثل اتریں۔

فصل۔ شیخ شمس الدین بن الصانع حنفی نے ایک کتاب احکام البرای فی احکام الآی نامی تالیف کی ہے۔ اور وہ اُس کتاب میں بیان کرتے ہیں ”معلوم کرنا چاہئے کہ مناسبت عربی زبان میں ایک ایسا مطلوب امر ہے کہ اُس کے واسطے بہت سے مخالف اصول امور کا ارتکاب کیا جاتا ہے۔ اور میں نے اسی مناسبت کی رعایت کرنے کے لحاظ سے جو احکام آیتوں کے آخری کلمہ کے بارہ میں واقع ہوئے ہیں اُن کی جستجو اور کرید کی تو مجھ کو چالیس سے بھی چند زائد حکم اس بارہ میں دستیاب ہوئے اور وہ حسب ذیل ہیں:

(۱) معمول کی تقدیم یا عامل پر جیسے ”اَهْوَاءُ لَاۤءِ اِیْسَاکُمْ کَانُوْا یَعْبُدُوْنَ“ اور کہا گیا ہے کہ اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ ”وَ اِیْسَاکَ نَسْتَعِیْنُ“ بھی ہے۔ یا معمول کی تقدیم کسی دوسرے معمول پر کی جاتی ہے جس کی اصل ہی تقدیم ہو۔ مثلاً ”لِسُرِّیْکَ مِنْ اِیَاتِنَا الْکُبْرٰی“ یہ اُس حالت میں ہوگا جبکہ ہم الکبریٰ کو نوری کا مفعول ڈالیں یا مفعول کی تقدیم فاعل پر ہو جیسے ”وَلَقَدْ جَاۤءَ اِلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ“ اور اسی قبیل سے ہے کان کی خبر کا اُس کے اسم پر مقدم کرنا مثلاً ”وَلَمْ یَکُنْ لَّہٗ کُفُوًا اَحَدٌ“

(۲) جو چیز کہ زمانہ میں متاخر ہے اس کی تقدیم۔ جیسے ”فَلِلّٰہِ الْاٰخِرَةُ وَالْاَوَّلٰی“ کہ اگر یہاں فواصل کی مراعات نہ ہوتی تو ضرورت تھا کہ اُولیٰ کو مقدم کیا جاتا۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”لَہٗ الْحَمْدُ فِی الْاَوَّلٰی وَالْاٰخِرَةِ“ میں ہے۔

(۳) فاضل کی تقدیم افضل پر جیسے ”یَرْبِّ ہَارُوْنَ وَمُوسٰی“ اور جو مصلحت اس تقدیم میں ہے اُس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

(۴) مضمئر کی تقدیم اُس شے پر جو کہ اُس کی تفسیر کرتی ہو۔ مثلاً ”فَاَوْجَسَ فِیْ نَفْسِہٖ خِیْفَةً مُّوسٰی“

(۵) صفتہ الجملہ کی تقدیم صفت مفردہ پر جیسے ”وَنُخْرِجُ لَہٗ یَوْمَ الْقِیَامَةِ کِتَابًا یَلْقَاہُ مَنشُورًا“

(۶) یاء منقوص معرف کا حذف کرنا۔ جیسے ”الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ“ اور ”يَوْمَ التَّادِ“

(۷) فعل غیر مجزوم کی یاء کا حذف کرنا۔ جیسے ”وَاللَّيْلِ إِذَا يَسِرُ“

(۸) یاء اضافت کا حذف کرنا۔ جیسے ”فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنَذِيرِ“ اور ”فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ“

(۹) حرف مد کی زیادتی۔ جیسے ”الظُّنُونَا“ اور ”الرُّسُولَا“ اور ”السَّبِيلَا“ اور اسی قبیل سے ہے حرف مد کا عامل جازم کے

ساتھ میں باقی رکھنا۔ جیسے ”لَا تَخَافْ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى“ اور ”سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى“ اس قول کے اعتبار پر کہ یہ صیغہ نہیں ہے۔

(۱۰) جو چیز منصرف نہیں ہوتی اُسے منصرف کر ڈالنا۔ جیسے ”قَوَارِيرَ قَوَارِيرَ“

(۱۱) اسم جنس کی تذکیر کا ایثار (ترجیح دینا) مثلاً قولہ تعالیٰ ”أَعْبَازُ نَحْلِ مُنْقَعِرٍ“

(۱۲) اسم جنس کی تانیث کا ایثار مثلاً ”أَعْبَازُ نَحْلِ خَاوِيَةٍ“ اور ان دونوں باتوں کی نظیر سورۃ القمر میں قولہ تعالیٰ

”وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌ“ اور سورۃ الکہف میں قولہ تعالیٰ ”لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا“ ہے۔

(۱۳) قرأت سبعہ میں سے دو ایسی جائز وجہوں کی ایک ہی وجہ پر غیر قرأت سبعہ میں اقتصار (کمی) کر لینا جن کے

ساتھ قرأت کی گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا“ حالانکہ قرأت سبعہ میں ”رَشَدًا“ کہیں نہیں آیا ہے۔ اور

اسی طرح قولہ تعالیٰ ”وَهِيَ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا“ کی بھی حالت ہے۔ کیونکہ دونوں سورتوں میں فواصل حرف وسط کی حرکت

کے ساتھ آئے ہیں۔ اور اسی کے بالمقابل ”وَأَنْ يَّرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ“ میں وہ ساکن الاوسط ہے اور اس بات سے فارسی کا

قرأت تحریک کو بالا جماع ہونے کے ذریعہ سے پہلے گزرے ہوئے بیان میں ترجیح دینا باطل ٹھہرتا ہے۔ اور اس کی نظیر ہے

”تَبَّتْ يُدَا أَبَى لَهَبٍ“ کی قرأت فتح ہاء کے ساتھ اور اُس کے سکون کے ساتھ بھی اور ”سَيَصْلَى نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ“ کی

قرأت فتح ہاء کے ساتھ صرف مراعات فاصلہ کی غرض سے کی گئی ہے۔

(۱۴) جس جملہ کے ساتھ اُس کے ماقبل کی تردید کی گئی ہو اُسے اسمیہ اور فعلیہ میں مطابق نہ ہونے کی وجہ پر وارد

کرنا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“ یہاں منافقین کے قول

”آمَنَّا“ اور اُس جملہ کے مابین جس کے ذریعہ سے یہ قول رد کیا گیا ہے مطابقت نہیں کی اور اسی وجہ سے ”وَلَمْ يُؤْمِنُوا“ یا ”وَمَا

آمَنُوا“ نہیں فرمایا۔

(۱۵) دو قسموں سے ہر ایک قسم کا دوسری قسم کے ساتھ اسی انداز پر غیر مطابق وارد کرنا۔ جیسے ”وَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ

صَدَقُوا وَالْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ“ اور ”الَّذِينَ كَذَبُوا“ نہیں کہا۔

(۱۶) دو جملوں کے دو اجزا میں سے کسی ایک جز کو اُس وجہ کے علاوہ دوسری وجہ پر وارد کرنا جس پر کہ دوسرے جملہ

میں اُس کا نظیر جز وارد کیا گیا ہے۔ مثلاً ”أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“۔

(۱۷) دو لفظوں میں سے اُغرب لفظ کے لانے کو فضیلت دینا اور اچھا سمجھنا۔ جیسے ”قِسْمَةٌ ضِيزَى“ اور ”جَائِزَةٌ“ نہیں

کہا۔ ”لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ“ یہاں جہنم نہیں کہا اور نہ ناز کا ذکر فرمایا۔ اور سورۃ المدثر میں ”سَأُصْلِيهِ سَقَرٌ“ سورۃ سأل

میں ”إِنَّهَا لَطَفَى“ اور سورۃ القارعة میں ”هَافِئَةٌ هَاوِيَةٌ“ کہنے کی وجہ ہر ایک سورۃ کے فواصل کی مراعات ہے۔

(۱۸) دو مشترک الفاظ میں سے ہر ایک لفظ کا ایک موضع کے ساتھ خاص ہو جانا۔ جیسے قولہ ”وَلْيَذْكُرُوا الْأَلْبَابَ“ اور سورہ طہ میں قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النَّهْيِ“۔

(۱۹) مفعول کا حذف کر دینا۔ جیسے ”فَمَا مَنُ اعْطَى وَاتَّقَى“ اور ”مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى“ اور اسی قبیل سے ہے الفعل التفصیل کے متعلق کا حذف کر دینا۔ جیسے ”يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى“ اور ”خَيْرٌ وَأَبْقَى“۔

(۲۰) افراد کے ساتھ تشبیہ سے استغناء ہو جانا۔ جیسے ”فَلَا يُخْرِجُكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى“۔

(۲۱) افراد ہی کے ساتھ جمع سے مستغنی بن جانا۔ جیسے ”وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا“ کہ یہاں اُسی طرح ”اِئِمَّةً“ نہیں کہا جس طرح کہ ”وَاجْعَلْنَا هُمْ اِئِمَّةً يَهْدُونَ“ میں کہا ہے اور اسی کی دوسری مثال ہے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ“ یعنی ”اَنْهَارٍ“۔

(۲۲) تشبیہ کے ساتھ افراد سے مستغنی ہو جانا۔ مثلاً ”وَلِمَنُ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ“ فراء کا قول ہے کہ یہاں پر خداوند کریم نے ویسے ہی ”جَنَّةً“ (ایک جنت مراد لیا ہے۔ جس طرح کہ اپنے قول ”فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاوَى“ میں ہے اور یہاں تشبیہ لانے کی وجہ رعایت فاصلہ ہے۔ فراء کہتا ہے اور یہ بات اصل ہے کہ قوافی اس قدر کمی اور بیشی کے متحمل ہو جاتے ہیں جس قدر تمام کلام متحمل نہیں ہو سکتا۔ اور اسی کی نظیر فراء ہی کا وہ قول ہے جو کہ اُس نے قولہ تعالیٰ: ”إِذَا أَنْبَغَتْ أَشْقَاهَا“ کے بارہ میں کہا ہے۔ فراء کہتا ہے کہ وہ دو شخص تھے ایک کا نام تھا قدار۔ اور دوسرا ایک اُس کا ساتھی بھی تھا۔ اور خداوند پاک نے ”أَشْقَاهَا“ مراعاة فاصلہ ہی کی وجہ سے نہیں کہا۔ مگر ابن قتیبہ نے اس بات کو ناپسند کر کے اس بارہ میں بہت سختی کے ساتھ سرزنش کی ہے اور کہا ہے کہ ”جو امر جائز ہے وہ یہ ہے کہ محض آیتوں کے سروں میں ایک ہاء سکتہ یا الف زائد کر دیا جائے یا کوئی ہمزہ یا حرف حذف کر دیا جائے بہر حال جبکہ یہ بات ہو کہ خدا تعالیٰ نے دو جنتوں کا وعدہ کیا ہو اور تم معاذ اللہ ان کو ایک ہی جنت بنا دو۔ اور پھر محض رؤس آیات ہی کی وجہ سے ایسا کرو تو یہ نہایت بری بات ہے۔ علاوہ اس کے یہ بات ہو کیونکر سکتی ہے؟ کیونکہ خدا تعالیٰ تو اُس کی صفت اثنین (دو) کی صفات کے ساتھ فرماتا اور کہتا ہے ”ذَوَاتَا أَفْنَانٍ“ پھر ارشاد کرتا ہے ”فِيهِمَا“ لیکن ابن الصائغ نے قاریوں سے یہ قول نقل کیا ہے کہ ”یہاں پر خدا تعالیٰ نے ”جَنَّاتٍ“ مراد لیا ہے اور بوجہ فاصلہ کے اثنین کا صیغہ جمع پر اطلاق کیا ہے۔ پھر اُس کے بعد وہ کہتا ہے کہ یہ بات کچھ بعید نہیں۔ اور کہتا ہے کہ تشبیہ سے جمع مراد لینے کے بعد بھی دوبارہ ضمیر تشبیہ کے عائد کرنے میں لفظ کی رعایت منظور تھی اور یہی تیسواں حکم بھی ہے۔

(۲۳) جمع کے ساتھ افراد سے مستغنی بن جانا۔ جیسے ”لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا يَخْلَلُ“ یعنی ”وَلَا خُلَّةٌ“ جیسا کہ آیت میں ہے اور یہاں اُس کو مراعاة فاصلہ کے لحاظ سے صیغہ جمع کے ساتھ وارد کیا۔

(۲۴) عاقل کو غیر عاقل کے جاری مجرئی (قائم مقام) بنانا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ“ اور ”كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ“

(۲۵) اس لفظ کا امالہ کرنا جس کا امالہ نہیں کیا جاتا۔ جیسے ”طه“ اور ”وَالنَّجْمِ“ کی آیتیں۔

(۲۶) قدیر اور علیم کی طرح صیغہ ہائے مبالغہ کا لانا اور اسی کے ساتھ ”هُوَ الْقَادِرُ“ اور ”عَالِمُ الْغَيْبِ“ کی مثالوں میں۔

مبالغہ کے صیغہ کو ترک کر دینا۔ اور اسی حکم میں سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا“۔
(۲۸) مبالغہ کے بعض اوصاف کو بعض پر برتری دینا۔ جیسے ”إِنَّ هَذَا لَشَيْ عَجَابٌ“ کہ یہاں عجاب کو مناسب فاصلہ کے لحاظ سے عجیب پر ترجیح دی گئی۔

(۲۹) معطوف اور معطوف علیہ کے مابین فصل ہونا۔ جیسے ”وَلَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَكَانَ لِزَامًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى“۔

(۳۰) اسم ظاہر کو اسم مضمحل کے موقع پر واقع کرنا۔ جیسے ”وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نَضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ“ اور اسی طرح پر آیت الکہف بھی ہے۔

(۳۱) مفعول کا فاعل کے موقع پر واقع ہونا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”حِجَابًا مَسْتُورًا“ کہ ”وَعُدَّةً مَاتِيًّا“ یعنی ”تَسَاتُرًا“ اور آتیا۔

(۳۲) فاعل کا مفعول کے موقع پر وقوع۔ جیسے ”عَيْشِيَّةٌ رَاضِيَّةٌ“ اور ”مَاءٌ دَافِقٌ“ رَضِيَّةٌ اور مَذْقُوقٌ۔
(۳۳) موصوف اور صفت کے مابین فصل کرنا۔ جیسے ”أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَخْوًى“ اگر احوی کو المرعی کی صفت ڈالا جائے یعنی حال بنا کر۔

(۳۴) کسی حرف کو دوسرے حرف کی جگہ پر واقع کرنا۔ جیسے ”بَانَ رَبُّكَ أَوْحَىٰ لَهَا“ اور اصل اس کی ”أَوْحَىٰ إِلَيْهَا“۔

(۳۵) ایسے وصف کو جو ابلغ (بلغ تر) نہیں ہے وصف ابلغ سے موخر لانا۔ اس کی مثال ہے ”الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ“ اور ”رَءُوفٌ رَحِيمٌ“ کیونکہ رَأْفَت بہ نسبت رحمت کے بلیغ تر (اعلیٰ درجہ کی صفت) ہے۔

(۳۶) فاعل کو حذف کر کے مفعول کو اس کا نائب بنانا۔ جیسے ”وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ“۔

(۳۷) ہاء سکتہ کو ثابت کرنا مثلاً ”مَاسِيَّةٌ“ سُلْطَانِيَّةٌ مَاهِيَّةٌ۔

(۳۸) کئی ایک مجرور رات کو اکٹھا کر دینا۔ مثلاً ”فَلَمْ لَا تَجِدْ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا تَبِعًا“ کہ اس جگہ احسن یہ تھا کہ اُن مجرور رات کے مابین فصل کیا جائے لیکن فاصلہ کی مراعات نے عدم فصل اور تبعیہ کے موخر لائے جانے کا اقتضاء کیا۔

(۳۹) صیغہ ماضی سے صیغہ استقبال کی جانب عدول (تجاوز کرنا)۔ جیسے ”فَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ“ حالانکہ اصل ”قَتَلْتُمْ“ ہے۔

(۴۰) بنائے کلمہ کو متغیر کر دینا۔ جیسے ”وَطُورٌ مُّسِينٌ“ حالانکہ اصل لفظ ”سِينَاءٌ“ ہے۔

تنبیہ: ابن الصانع کہتا ہے ”یہ بات کچھ ممتنع نہیں ہے کہ آیات مذکورہ میں ان کے اصل سے خارج ہونے کی وجہ بتاتے ہوئے وجہ مناسبت کے ساتھ ہی بعض دیگر امور بھی پائے جائیں۔ کیونکہ جیسا کہ حدیث شریف میں آیا ہے قرآن کریم کے عجائب کبھی ختم نہیں ہو سکتے۔“

فصل: ابن ابی الاصبغ کا بیان ہے کہ قرآن کے فواصل، تمکین، تصدیق، توشیح اور ایصال ان چار چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے کبھی خالی نہیں ہوتے۔

تمکین: جس کا نام اختلاف القافیہ بھی ہے اس بات کا نام ہے نثر عبارت لکھنے والا شخص قرینہ کے واسطے اور شاعر قافیہ کے لئے کوئی ایسی تمہید اٹھائے جس کے سبب سے قرینہ یا قافیہ اپنی جگہ پر بالکل درست آ بیٹھے۔ اُس میں کوئی خلل، غیر موزونیت اور بد نمائی نہ پائی جائے۔ اُس کے معنی پورے کلام کے معنی کے ساتھ پورا پورا اور ایسا تعلق رکھتے ہوں کہ اگر وہ قافیہ یا قرینہ اُس جگہ سے الگ کر دیا جائے یا گرا دیا جائے تو معنی میں خلل پڑ جائے اور فہم مضطرب ہو جائے اور قرینہ یا قافیہ کی یہ حیثیت ہو کہ اگر اُس کے ذکر سے سکوت کیا جائے تو سننے والا شخص اپنی طبیعت ہی سے اُس کو مکمل کر لے۔ اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”يَا شُعَيْبُ اَصْلَاتُكَ تَامُرُكَ اَنْ تَتْرُكَ.....“ کہ اس میں جیسا کہ بیشتر آیت میں بیان ہوا ہے عبادت کا ذکر ہے اور اُس کے بعد ہی اموال میں تصرف مذکور ہے۔ لہذا اس بات نے علم اور رشد کا ذکر ترتیب کے ساتھ ہونے کی خواہش کی کیونکہ علم عبادات کے مناسب ہے اور رشد کی مناسبت مال و دولت سے ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”اَوَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ اَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِيْ مَسَاكِينِهِمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَايَةً اَقْلًا يَسْمَعُونَ اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا نَسُوْقُ الْمَاءَ..... اَقْلًا تَبْصُرُونَ“ ان دونوں آیتوں میں سے پہلی آیت کو ”يَهْدِي لَهُمْ“ کے لفظ سے آغاز کر کے اُسے ”يَسْمَعُونَ“ پر اُس واسطے ختم کیا ہے کہ اُس میں جو نصیحت ہے وہ سنی ہوئی بات ہے۔ اور وہ امر مسموع پچھلے زمانوں کے قصص اور تازیچی حالات ہیں اور دوسری آیت کو ”يَرَوْا“ سے شروع فرما کر ”يَبْصُرُونَ“ پر یوں ختم کر دیا کہ وہ آنکھوں سے دیکھنی جانے والی بات ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”لَا تُذِرْكُمُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ اللّٰطِيفُ الْخَبِيرُ“ میں لفظ ”لطيف“ اُس شے کے مناسب حال ہے جس کا ادراک بصر (آنکھ) کے ذریعہ سے نہیں ہوتا۔ اور ”خَبِير“ اس چیز کے ساتھ مناسبت رکھتا ہے جس کا ادراک بصر کر لیتی ہے۔

اور قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ..... فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ میں جو فاصلہ آیا ہے وہ ایسی تمکین تام ہے جو کہ اپنے ماقبل سے نہایت مناسبت رکھتا ہے۔ چنانچہ اس آیت کے نزول کے وقت اس کا آغاز ہوتے ہی بعض صحابہؓ کی زبان سے بے ساختہ قبل اس کے کہ وہ اس کا خاتمہ سنیں وہی عبارت ادا ہو گئی تھی۔ ابن ابی حاتم شععی کے طریق پر زید بن ثابتؓ سے روایت کرتا ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ پر یہ آیت الما فرمائی ”وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ..... خَلَقًا اٰخَرَ“ تو معاذ بن جبل بول اٹھے ”فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِينَ“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذؓ کی زبان سے یہ جملہ سنتے ہی ہنسنے لگے اور معاذؓ نے دریافت کیا ”یا رسول اللہ آپ کس بات کی وجہ سے ہنسے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ یہ آیت اسی جملہ پر ختم کی گئی ہے“۔ اور بیان کیا ہے کہ ایک اعرابی نے کسی قاری کو پڑھتے ہوئے سنا ”فَاِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ“ تو وہ اعرابی حالانکہ قرآن نہیں پڑھتا تھا۔ یعنی ناخواندہ تھا۔ پھر بھی اُس نے کہا کہ ”اگر یہ کلام الہی ہے تو خدا تعالیٰ کبھی ایسا نہیں کہے گا۔ حکیم لغزش کے موقع پر غفران کا ذکر نہ کرے گا۔ اس واسطے کہ یہ تو اور لغزش پر اُکسانے اور آمادہ بنانے کے ہم معنی ہے۔“

تنبیہیں: (۱) کبھی اوائل سورۃ النحل کی طرح فواصل کا اجتماع ایک ہی موضع میں ہو جاتا ہے اور اُن کے مابین اختلاف ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ یہاں خداوند تعالیٰ نے افلاک کے ذکر سے کلام کی ابتدا کی ہے اور فرمایا ”خَلَقَ السَّمٰوٰتِ

وَالْأَرْضُ بِالْحَقِّ“ پھر انسان کے نطفہ سے پیدا کرنے کا اور اس کے بعد چرند جانوروں کی خلقت اور نباتات کے عجائبات کا ذکر فرما کر ارشاد کیا ہے ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ ۝ يُنبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ۝“ چنانچہ خدا تعالیٰ نے اس آیت کا مقطع تفکر کو قرار دیا اس لئے کہ یہ بیان نباتات کے مختلف انواع کا حدوث ظاہر کرنے کے ذریعہ سے خدائے قادر مختار کے وجود کا استدلال ہے۔ اور چونکہ اس مقام پر ایک سوال کا نظنہ بھی تھا جو یہ ہے کہ ”اس آفرینش نباتات اور ان کے حدوث کے بارہ میں موسموں کی طبیعتوں اور آفتاب و ماہتاب کی حرکات کا موثر ہونا کیوں جائز نہیں ہوتا؟“ اور یہ دلیل بغیر اس سوال کا جواب دیئے ہوئے تام نہیں ہوتی تھی اس واسطے یہ جگہ غور و فکر اور تامل کی جولان گاہ تھی اور خدا تعالیٰ نے اس کا جواب دو وجہوں کے ساتھ دیا۔ وجہ اول یہ ہے کہ اس عالم سفلی کے تغیرات حرکات افلاک کے احوال سے مربوط ہیں اور دیکھنا یہ ہے کہ ان حرکات کا حصول کیونکر ہوا ہے؟ اگر ان کے حصول کا سبب پیش نظر افلاک کے سوا کچھ دوسرے افلاک ہیں تو اس بات سے تسلسل لازم آتا ہے یعنی یہ سلسلہ غیر مٹنا ہی چلا جاتا ہے۔ اور اگر ان افلاک کی حرکتوں کا حصول خدائے خالق اور حکیم کی طرف سے ہے تو یہی بات پروردگار عالم کے وجود کا اقرار ہے اور یہی اصل مراد ہے قولہ تعالیٰ ”وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ“ سے۔ پس اس آیت کا مقطع عقل کو بنایا اور گویا یہ کہا گیا کہ اگر تو عاقل ہے تو معلوم کر لے کہ بے شک تسلسل باطل ہے اور اس سے واجب ہوا کہ تمام حرکتوں کی انتہا ایک ایسی حرکت تک ہوتی ہو جس کا موجد خدائے قادر اور مختار ہے۔ اور دوسری وجہ اس سوال کے جواب دینے کی یہ ہے کہ کواکب اور طبائع کی نسبت ایک ایک ورق اور ایک ایک دانہ کے تمام اجزاء کی طرف بالکل ایک ہی ہے مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ایک گلاب کی پتھڑی کا ایک رُخ نہایت شوخ سرخ ہے تو دوسرا رُخ جدوجہ کا سیاہی مائل اس واسطے کہا جاسکتا ہے کہ اگر موثر موجب بالذات ہوتا تو اس کے آثار میں ایسا تفاوت حاصل ہونا ممنوع ہو جاتا اور جبکہ ایسا تفاوت ممنوع نہیں بلکہ پایا جاتا ہے تو اسی امر سے ہم کو یہ علم ہوتا ہے کہ موثر حقیقی تاثیرات کواکب اور طبائع نہیں ہیں بلکہ وہ موثر خدائے قادر و مختار ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُذَكَّرُونَ“ سے بھی یہی مراد ہے گویا کہ اس طور پر سمجھایا گیا ہے کہ ”جس وقت تمہاری عقل میں یہ بات جم گئی کہ واجب بالذات والطبع کی تاثیر مختلف نہیں ہوا کرتی اور تم نے دیکھ لیا کہ ایسا اختلاف موجود ہے تو اس سے تم معلوم کر سکتے ہو کہ محض طبائع ہی موثر نہیں ہیں بلکہ اثر ڈالنے والی ذات پاک فاعل مختار کی ہے اور اسی وجہ سے آیت کا مقطع تذکر (یاد دہانی) کا لفظ کیا گیا۔

اور اسی قسم سے ہے قولہ تعالیٰ ”قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ.....“ کہ ان میں سے پہلی آیت ”لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ“ پر۔ دوسری ”لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ“ پر۔ اور تیسری آیت قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ“ پر تمام کی گئی۔ کیونکہ پہلی آیت میں جو صفاتیں ہیں ان کے ترک پر آمادہ بنانے والی شے یہ ہے کہ انسان میں بے جا خواہش نفسانی پر غالب آنے والی عقل نہ ہو اس واسطے کہ خدا کے ساتھ اس کی صفات کمال میں غیر کو شریک بنانے کا موجب ایسی کامل عقل کا نہ ہونا ہے جو کہ اس کی توحید اور عظمت پر دلالت کرے۔ اور اسی طرح ماں باپ کی نافرمانی و نرداری بھی مقتضائے عقل نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ

بچہ کے ساتھ وہ ہر طریقہ پر احسان میں سبقت کر چکے ہیں پھر یونہی یہ بات بھی عقل سے بعید ہے کہ جی اور کریم رزاق کے موجود ہوتے ہوئے تنگی رزق کے خوف سے بچوں کو گلا گھونٹ کر مارا جائے۔ اور برے کاموں کا کرنا بھی مقتضائے عقل نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے غیظ و غضب کی وجہ سے قتل نفس درست ہو سکتا ہے جو کہ قاتل کے دل میں پیدا ہو جائے اور عقل اُس کو مستحسن نہ ٹھہرائے غرضیکہ ان امور کے لحاظ سے آیت کا خاتمہ ”تَعْقِلُون“ پر کرنا پسندیدہ ہوا۔

اور دوسری آیت کا تعلق مالی اور تولی حقوق کے ساتھ ہے لہذا جس کو یہ علم ہوگا کہ اُس کے بھی یتیم بچے ہیں جو اُس کی وفات کے بعد بے والی اور وارث رہ جائیں گے۔ اُس کو مناسب نہ ہوگا کہ وہ غیروں کے یتیم بچوں کے ساتھ ایسا سلوک کرے جس کو اپنے یتیم بچوں کے لئے ناپسند کرتا ہو۔ اور جو شخص کہ دوسرے آدمی کے واسطے کچھ تولتا پاتا۔ یا اُس کے واسطے گواہی دیتا ہے۔ اگر خود اُس کو یہ اتفاق پڑے کہ غیر شخص اُس کے لئے کچھ تولے ناپے یا اُس کے کسی معاملہ کی گواہی دے تو وہ کبھی پسند نہ کرے گا کہ تولنے ناپنے والا غیر شخص اُس کے کام میں بددیانتی کرے۔ اور ایسے ہی جو آدمی کوئی وعدہ کرتا ہے اور وہ اپنے ساتھ خلاف وعدگی کا روادار نہیں ہوتا وہ دوسرے لوگوں سے حسب وعدہ برتاؤ کرے گا تا کہ وہ لوگ بھی اُس کے اُس سے وعدہ خلافی نہ کریں۔ غرضیکہ ان باتوں کا ترک اُسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ ان کا تارک غور اور انجامِ نبی سے غفلت کرے۔ لہذا اس آیت کا قولہ تعالیٰ ”لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ“ پر ختم کیا جانا ہی مناسب تھا۔

تیسری آیت میں خدا تعالیٰ نے اپنی اُن دینی شریعتوں کا بیان فرمایا ہے جن کی پابندی واجب ہے اور اُن کی پیروی نہ کرنے کا نتیجہ عذاب و عتاب ہے لہذا اس کا خاتمہ ”لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ“ پر مستحسن ہوا۔ یعنی تاکہ تم اُن قوانین الہی کی پابندی کر کے عذاب الہی سے بچ سکو۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ ”وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ.....“ سورة الانعام میں کہ ان آیتوں میں سے پہلی آیت کا اختتام ”لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ“ دوسری کا خاتمہ ”لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ“ اور تیسری آیت کا خاتمہ قولہ تعالیٰ ”لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ“ پر ہوا ہے اس لئے کہ حسابِ نجوم اور اُن کے ذریعہ سے راستوں کا پہچانا اور ہدایت پانا اس فن کے جاننے والے علماء کے ساتھ مخصوص ہے اور اُسی آیت کا ختم ہونا ”يَعْلَمُونَ“ کے لفظ پر پر اس کے مناسب حال ہے۔ اور ایک نفس (ذات) سے خلأق کا پیدا کرنا اُن کو صلب سے رحم میں منتقل بنانا پھر دنیا میں لا کر زندگی بخشنا اور موت دینا۔ ان امور میں غور و فکر کرنا نہایت باریکی کا کام تھا اس لئے اس کو ”يَفْقَهُونَ“ کے لفظ پر ختم کرنا مناسب ہوا کیونکہ فقہ کے معنی باریکی اشیاء کا سمجھنا ہے۔ اور جس مقام پر خدا تعالیٰ نے اُن باتوں کا ذکر فرمایا جو اُس نے اپنے بندوں پر انعام فرمائے ہیں مثلاً روزی کی کشائش اور کھانے کی چیزوں کی افراط میوہ جات اور اسی طرح کی دیگر اشیاء۔ وہاں کلام کو ایمان کے ذکر پر ختم کرنا مناسب تھا کیونکہ ایمان شکر نعمت الہی بجالانے کا باعث ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا هُوَ بِقَوْلٍ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ وَلَا بِقَوْلٍ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ“ کہ اس میں پہلی آیت کو تُوْمِنُونَ اور دوسری آیت کو تَذَكَّرُونَ پر ختم کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن کا نظم شعر سے مخالف ہونا ایک کھلا ہوا اور واضح امر ہے لہذا جس شخص نے اُس کو شاعر کا قول بتایا وہ محض کفر اور عناد کی وجہ سے ایسا کہتا تھا۔ اور اسی مناسبت سے اس کو ”قَلِيلًا مَّا تُوْمِنُونَ“ پر ختم کرنا درست ہوا۔ اور قرآن کا کاهن لوگوں کے نظم کلام اور جمع کے الفاظ سے مخالف ہونا تذکر اور غور کا محتاج ہے کیونکہ کاهنوں کی عبارتیں اور جمع دونوں کلام نثر میں شامل ہیں لہذا جس وضاحت کے ساتھ قرآن کی مخالفت شعر سے پائی جاتی ہے اتنی وضاحت اُس کے صحیح اور عبارت

بہن کی مخالفت میں نہیں ہے ہاں جس وقت قرآن کی قصاحت و بلاغت کو بنظر غور دیکھا جاتا ہے اور اس کے بدائع اور معانی پر نظر کی جاتی ہے اس وقت اس کا سب کلاموں سے بالا ہونا معلوم ہوتا ہے اور اس بنا پر قولہ تعالیٰ "قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ" کے ساتھ اس آیت کا ختم ہونا موزوں اور مستحسن ہوا۔ اور اس نوع کی بدیع باتوں میں ایک بات یہ ہے کہ محدث عنہ واحد ہونے کے باوجود دو دو مواضع میں دو فاصلے مختلف آتے ہیں اور اس بات کا نہایت لطیف نکتہ ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "وَإِنْ يَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ" سورۃ ابراہیم میں ہے اور پھر سورۃ النحل میں فرمایا ہے "وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصَوْهَا إِنَّ اللَّهَ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ" آیا ہے۔ ابن المنیر کا قول ہے "گویا کہ پروردگار عالم جل شانہ فرماتا ہے جس وقت کہ بکثرت نعمتیں حاصل ہوتی ہیں اس وقت تو (ایسے بندہ) اُن کا لینے والا ہوتا ہے اور میں اُن کو عطا کرنے والا ہوتا ہوں۔ چنانچہ اسی حالت میں جبکہ تو اُن نعمتوں کو اخذ کرتا ہے مجھے دو وصف حاصل ہوتے ہیں ایک تیرا "ظلوم" ہونا اور دوم تیرا "کفار" ہونا یعنی بوجہ اس کے کہ تو اُن نعمتوں کا شکر ادا نہیں کرتا۔ ان اوصاف سے متصف ہوتا ہے اور خود مجھے بھی ان نعمتوں کے عطا کرتے وقت دو وصف حاصل ہوتے ہیں جو یہ ہیں کہ میں غفور اور رحیم ہوں تیرے ظلم کا مقابلہ (مبادلہ) اپنے غفران سے اور تیرے کفر کا معاوضہ اپنی رحمت سے کیا کرتا ہوں اس لئے میں تیری تقصیر کے بالمقابل تیری توقیر کرتا ہوں اور تیری جفا کا بدلہ وفا کے ساتھ دیتا ہوں۔"

ابن المنیر کے سوا کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ "سورۃ ابراہیم" "مُنْعَمٌ عَلَيْهِ" کے ذکر سے اور سورۃ النحل "مُنْعِمٌ" کے ذکر سے خاص کی گئی ہے کیونکہ سورۃ ابراہیم کی آیت وصف انسان کے مساق میں واقع ہے اور سورۃ النحل کی آیت میں صفات اللہ کا مساق ہے اور اس کی الوہیت کا اثبات۔ چنانچہ اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "مَنْ عَمِلْ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ" سورۃ جاثیہ میں یوں آیا ہے اور سورۃ فصلت میں خاتمہ آیت پر ارشاد ہوتا ہے "وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ الْغَنِيْدُ" اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت کے قبل۔ "قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" آیا ہے اور اس لحاظ سے اس آیت کا فاصلہ بعث پر ختم ہونا مناسب ہوا ہے کیونکہ خدا تعالیٰ نے اس آیت سے پہلے اُن لوگوں کو بعث کا منکر بیان فرمایا ہے۔ اور دوسری آیت کا اختتام ان کے مناسب حال ہے کیونکہ خدا تعالیٰ کسی عمل صالح کو ضائع نہیں کرتا اور کسی کے کار بد پر کچھ زیادتی نہیں فرماتا اور خداوند کریم نے سورۃ النساء میں فرمایا ہے: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا" پھر دوسری جگہ اس کا اعادہ فرمایا اور اس کو اپنے قول "وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا" کے ساتھ ختم کیا ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت یہودیوں کے بارہ میں نازل ہوئی تھی جنہوں نے خدا تعالیٰ پر ایسی باتوں کا افترا باندھا تھا جو اس کی کتاب کریم میں نہیں تھیں اور دوسری آیت مشرکین کے حق میں نازل ہوئی تھی جو اہل کتاب نہ تھے اس لئے اُن کی گمراہی سخت تر تھی۔ اور سورۃ مائدہ میں اس کی نظیر ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ" اور دوبارہ اس کا اعادہ فرماتے ہوئے "فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ" فرمایا ہے۔ اور اس کے بعد تیسری آیت میں ایسے ہی موقع پر "فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ" ارشاد کیا ہے۔ چنانچہ اس اختلاف فواصل کا نکتہ یہ ہے کہ پہلی آیت مسلمانوں کے احکام میں دوسری یہودیوں کے احکام میں اور تیسری نصاریٰ کے احکام کے بارہ میں نازل ہوئی

تھی اور ایک قول یہ ہے کہ پہلی آیت کا نزول اُن لوگوں کے حق میں ہوا تھا جو کہ دانستہ خدا کی نازل کردہ کتاب کا انکار کرتے تھے اور دوسری آیت کا نزول اُن اشخاص کے حق میں ہوا جنہوں نے باوجود علم کے ما انزل اللہ کے خلاف کیا اور اُس کا انکار نہیں کیا اور تیسری آیت کا نزول اُن لوگوں کے حق میں ہوا جنہوں نے نادانی کی حالت میں احکام منزل من اللہ کی خلاف ورزی کی ہے۔ پھر ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں کا قرظ ظالم اور فاسق تینوں لفظ ایک ہی معنی میں آئے ہیں جو کہ کفر ہے اور اسی ایک معنی کو مختلف الفاظ کے ساتھ تعبیر کیا گیا ہے تاکہ اس سے فائدہ کی زیادتی اور تکرار لفظ سے پہلو تہی کا نفع حاصل ہو۔ اور امر متذکرہ بالا یعنی محدث عنہ واحد ہونے کی حالت میں دو مواضع پر فاصلتین کے مختلف آنے کے برعکس بات یہ ہوتی ہے کہ محدث عنہ مختلف ہو۔ اور دونوں فاصلے متفق پائے جائیں۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَمْرُكُمْ بِالَّذِينَ آمَنُوا لَكُمُ اللَّهُ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" سورة النور میں۔ اور پھر دوسری جگہ فرمایا ہے "وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ" کہ ان دونوں مقاموں پر محدث عنہ مختلف ہیں مگر فاصلتین ایکساں آئے ہیں۔

(۲) قولہ تعالیٰ "إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" مشكلات فواصل میں سے ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ "وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ" اس امر کا مقتضی ہے کہ فاصلہ الْغُفُورُ الرَّحِيمُ ہو اور اُبی کے مصحف سے یونہی منقول بھی ہے اس کے علاوہ ابن شہبوز نے اس کی قرأت اسی طور پر کی ہے اور اس کی حکمت کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ مستحق عذاب شخص کی مغفرت اُسی ذات قادر مطلق کا فعل ہے۔ جس پر کسی کا حکم نہیں چل سکتا اور جو سب کا حاکم علی الاطلاق ہے لہذا وہ ذات پاک عزیز یعنی غالب (سبھوں پر بالاتر ہے) اور حکیم اُس شخص کو کہتے ہیں جو کہ ہر شے کو اس کے محل میں رکھا ہو جاتا ہے اور کبھی بعض افعال میں کچھ کمزور خیال کے لوگوں پر وجہ حکمت مخفی رہ جاتی ہے اور وجہ اُن کو وہم پیدا ہوتا ہے کہ یہ افعال خارج از حکمت ہیں حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہوا کرتا۔ لہذا حکیم کے ساتھ وصف کرنے میں ایک بہت عمدہ پیش بندی اور احترا اس بھی پایا گیا یعنی یہ کہ "اے خدائے برتر اگر تو اُن بندوں کو باوجود اُن کے مستحق عذاب ہونے کے بھی معاف فرما دے تو اس بارہ میں کوئی تجھ پر کچھ اعتراض نہیں کر سکتا اور جو کچھ تو کرے وہی حکمت ہے۔ پھر اسی کی نظیر ہے سورۃ التوبہ میں قولہ تعالیٰ "أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" سورۃ المستحجنہ میں قولہ تعالیٰ "وَاعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" سورۃ عافر میں قولہ "رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ..... إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" اور سورۃ النور میں "وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَإِنَّ اللَّهَ ثَوَّابٌ حَكِيمٌ" آخری مثال میں بظاہر امر "ثَوَّابٌ رَحِيمٌ" اس جگہ زیادہ مناسب تھا کیونکہ رحمت کا توبہ کے ساتھ لگاؤ ہے۔ لیکن یہاں لفظ حکیم کے ساتھ رحمت کی تعبیر اس غرض سے کی کہ اس سے لعان کے مشروع ہونے کا فائدہ اشارۃ معلوم ہو جائے اور اس کی حکمت کا بھی علم حاصل ہو جو کہ ایسے عظیم الشان برے کام کی پردہ پوشی ہے۔ اور ایسے ہی مخفی وجوہ اختلاف فواصل میں سے سورۃ البقرہ کے اندر قولہ تعالیٰ "هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" اور سورۃ آل عمران میں "قُلْ إِنْ تَحْفَظُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يُعْلِمَهُ اللَّهُ وَيَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" بھی ہے کیونکہ سورۃ البقرہ کی آیت میں قدرت کے ساتھ ختم ہونا اور آیت آل عمران میں علم کے ساتھ ختم کیا جانا۔

سب سے پہلے ذہن میں آتا ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ چونکہ سورۃ البقرۃ کی آیت میں زمین اور اس کے موجودات کو پیدا کرنے کی خبر دی اس اعتبار کے ساتھ شامل تھی کہ وہ تمام کائنات ارضی اہل ارض کے حاجات کے مناسب حال اور ان کی بہبود اور فوائد کے مطابق ہے اور یہ بیان بھی اس آیت میں موجود تھا کہ آسمانوں کی آفرینش مستوی اور محکم انداز پر بلا کسی تفاوت کے کی گئی ہے لہذا یہ بات واجب تھی کہ اس صفت کا خالق اپنے فعل سے کلی اور جزئی اور مجمل اور مفصل طریقہ پر باخبر اور دانا اس واسطے اس آیت کا صفت علم کے ساتھ ختم کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور آل عمران کی آیت چونکہ کفار سے دوستی کرنے کے بارہ میں وعید کے سیاق پر آئی تھی اور اس میں علم کے ساتھ تعبیر کرنا عذاب و ثواب کے بدلہ دینے کے لئے کنایہ کے طور پر رکھا گیا تھا بدینہ وجہ اُسے صفت قدرت پر ختم کرنا مناسب ٹھہرا۔ اور اسی قبیل سے ہے قولہ تعالیٰ "وَإِنْ يَسْأَلُ شَيْءٌ إِلَّا يَسْتَسْخِرْ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ خَلِيقًا غَفُورًا" کہ اس جگہ اشیاء کی تسبیح (تسبیح خوانی) کے ذکر سے بعد کلام کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کرنا بادی الرابے میں غیر ظاہر امر ہے۔ اور اس کی حکمت کے بارہ میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ "جس صورت میں تمام چیزیں خدا کی تسبیح (پاک بیان) کرنے والی ہیں اور ان کے حق میں کوئی عصیاں (گنہگاری) نہیں ہے حالانکہ تم لوگ (انسان) معصیت کیا کرتے ہو لہذا آیت کو حلم اور مغفرت کے ذکر پر ختم کیا تاکہ عصیان کے معنی کی رعایت ہو جائے جو کہ آیت میں مقدر ہیں اور اس کا ثبوت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ لَوْ لَا بُهَائِهِمْ دُتِعَ وَشُيُوخٌ دُتِعَ وَأَطْفَالٌ رَضِعَ لَصَبَّ عَلَيْكُمْ الْعَذَابُ صَبًّا وَلَرَضٌ رَضًا لَيَعْنِي أَلَا تَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُدْعَوْنَ لِيَوْمٍ أُولَٰئِكَ فِيهِ يُنْفَخُ الْأَشْجَارُ فَتُحْمَلُهُمْ فِيهَا فَيُدْجَرُونَ فَيُنْفَخُونَ فَتُحْمَلُهُمْ فِيهَا فَيُدْجَرُونَ فَيُنْفَخُونَ فَتُحْمَلُهُمْ فِيهَا فَيُدْجَرُونَ فَيُنْفَخُونَ"۔

اور کہا گیا ہے کہ یہاں عبارت کی تقدیر ہے خدا تعالیٰ مسبحین کی کمی کرنے سے درگزر کرنے والا اور ان کے گناہوں کو معاف کرنے والا ہے۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ نہیں بلکہ اس جگہ عبارت کی تقدیر یہ ہے کہ "خدا تعالیٰ ان مخاطب لوگوں کی حرکت کو برداشت کرنے والا ہے جو کہ خدا کی نشانیوں اور عزت دلانے والی باتوں پر غور کرنا چھوڑ کر تسبیح کو پوری طرح نہیں سمجھتے اور یہ نہیں کرتے کہ خداوند پاک نے جو باتیں اپنی مخلوقات میں ودیعت رکھی ہیں۔ اور جن کے علم سے تنزیہ باری کا علم حاصل ہوتا ہے ان کو جیسا کہ ان کی معرفت کا حق ہے اسی طرح شناخت کریں۔

(۳) قرآن شریف میں بعض فواصل ایسے آئے ہیں جن کا اس میں اور کوئی نظیر ہی نہیں ملتا۔ مثلاً خدا تعالیٰ نے سورۃ النور میں آنکھیں جھکا لینے کا حکم دینے کے بعد فرمایا ہے: "إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ" اور دعا استجابہ کا حکم فرمانے کے بعد ارشاد کیا "لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ" کہا گیا ہے کہ اس دوسری آیت میں لیلۃ القدر کی تخریض ہے اس وجہ سے کہ اس کا ذکر رمضان کے ذکر سے بعد میں کیا گیا ہے یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ شاید وہ لوگ شب قدر کی معرفت کی جانب راہ پائیں۔

تصدیر اس بات کا نام ہے کہ فاصلہ کا لفظ بعینہ ویسا ہی لفظ ہو جو کہ آیت کے شروع میں پہلے آچکا ہے۔ اس تصدیر کا ایک اور نام رد العجز علی الصدر بھی ہے۔ اور ابن المعز کا بیان ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں۔

اول یہ کہ فاصلہ کا آخر اور صدر کلام کا آخری کلمہ دونوں باہم موافق ہوں اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "أَنزَلْنَاهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا"۔

دوم یہ صدر کلام کا اول کلمہ فاصلہ کے آخری کلمہ سے موافق ہو مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً ۖ إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ“ اور ”قَالَ إِنِّي لَعَلَّكُمْ مِنَ الْقَالِينَ“ اور تیسری قسم یہ ہے کہ فاصلہ کا اخیر کلمہ صدر کلام کے کسی نہ کسی کلمہ کے موافق ہو۔ جیسے ”وَلَقَدْ اسْتَهْزَيْ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ“ اور ”انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِلْآخِرَةِ الْكِبَرُ دَرَجَاتٍ وَأكْبَرُ تَفْضِيلًا“ اور ”قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا..... وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَى“ اور ”فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا“

اور توشیح اس بات کو کہتے ہیں کہ اول کلام میں کوئی ایسی بات ہو جو کہ قافیہ کی مستلزم ہوتی ہے۔ توشیح اور تصدیق کے مابین فرق یہ ہے کہ توشیح کی دلالت معنوی ہوتی ہے اور تصدیق کی دلالت لفظی۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ.....“ میں ”اصْطَفَىٰ“ کا لفظ اس بات پر لفظی حیثیت سے کبھی یہ دلالت نہیں کرتا کہ اس آیت کا فاصلہ ”العالمین“ ہوگا کیونکہ اصطفی کا لفظ العالمین کے لفظ سے جدا گانہ ہے۔ مگر معنی کی جہت سے ضرور دلالت کر رہا ہے اس واسطے کہ اصطفی کے لوازم میں سے ایسی شے کا ہونا معلوم ہے جو کہ اپنی جنس پر برگزیدہ اور چیدہ ہو اور ان مصطفین کی جنس میں اہل عالم۔ یا مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ.....“ کہ اس بارہ میں ابن ابی الاصبیح نے کہا ہے ”جو شخص اس سورۃ کا حافظ اور اس بات کو سمجھنے والا ہے کہ اس سورۃ کی آیتوں کے مقاطع نون مردفہ ہیں اور پھر آیت کے صدر (آغاز) میں لیل (رات) سے نہار (دن) کا اسلاخ (برآمد ہونا) سنا تو وہ معلوم کر لے گا کہ اس آیت کا فاصلہ مُظْلِمُونَ ہوگا کیونکہ جس شخص نے اپنی لیل سے نہار کا اسلاخ کیا وہ ظلمت میں داخل ہو گیا (یعنی ”أَظْلَمَ“ بمعنی در ظلمت شد) غرضیکہ اسی سبب سے اس بدیع کا نام توشیح رکھا گیا۔ اس واسطے کہ جب کلام کے اول (آغاز) کے اُس کے آخر یعنی انجام پر دلالت کی تو اُس کے معنی بمنزلہ وشاح (زیور) کے ٹھہرائے گئے اور کلام کا اول و آخر گردن اور کمر کی جگہ تصور کیا گیا جن کے گرد زیور کا حلقہ ہوتا ہے اب رہا ایقان اس کا بیان اطناب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔

فصل: فن بدیع کے عالموں نے جمع کو اور اُسی کے مانند فواصل کو بھی کئی قسموں پر تقسیم کیا ہے۔ جو حسب ذیل ہیں۔

مطرف، متوازی، مرصع، متوازن اور متماثل۔

مطرف: اس کو کہتے ہیں کہ دو فاصلے وزن میں باہم مختلف ہوں اور حروف جمع میں باہم متفق مثلاً قولہ تعالیٰ ”مَالِكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا“

متوازی: اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن اور قافیہ کی جہتوں سے باہم متفق ہوں اور پہلے فاصلہ میں جو لفظ ہے وہ دوسرے فاصلہ کے لفظ سے وزن اور تقفیه (قافیہ بندی) میں مقابلہ نہ ہو۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”فِيهَا سُرُورٌ مَرْفُوعَةٌ وَأَنْكُوبٌ مَوْضُوعَةٌ“

متوازن: اس کا نام ہے کہ دو فاصلے وزن میں بغیر خیال تقفیه کے هموزن اور موافق ہوں۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَنَمَارِقٌ مَصْفُوفَةٌ وَزَارِبٌ مَبْنُوتَةٌ“

مرصع: وہ ہے کہ دو فاصلے وزن اور تقفیه دونوں جہتوں سے متفق ہوں اور جو بات پہلے فاصلہ میں ہے وہ دوسرے

خانسلہ کی بات سے ویسی ہی مقابل واقع ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْإِنْسَانَ إِنَابَهُمْ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ“ ”إِنَّ الْإِنْبَرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ“۔

اور متماثل وہ ہے جو کہ تقفیه کے بغیر دوسرے فاصلہ کے ساتھ وزن میں مساوی ہو اور پہلے فاصلہ کے افراد دوسرے فاصلہ کے افراد کے مقابلہ میں پڑیں۔ اسی وجہ سے متماثل کی نسبت مرصع کے جانب ویسی ہی ہوتی ہے جیسی کہ متوازن کی نسبت متوازی کی طرف ہوا کرتی ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَاتَيْنَا هُمَا الْكِتَابَ الْمُسْتَبِينَ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ کہ یہاں کتاب اور صراط کے دونوں لفظ باہم متوازن ہیں اور ایسے ہی مستبین اور مستقیم کے الفاظ بھی متوازن ہیں لیکن وہ آخری حرف میں ایک دوسرے سے مختلف ہو گئے ہیں۔

فصل ۴ متذکرہ بالا بیانات کے بعد اب صرف دو بذی نوعیں فواصل سے تعلق رکھنے والی باقی رہ گئیں جو حسب ذیل ہیں:

اول تشریح: ابن ابی الاصبغ نے اس کا نام تو ام رکھا ہے۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ شاعر اپنے بیت (شعر) کو فن عروض کے دو وزنوں پر یوں بنا کرے کہ اگر اس میں سے ایک یا دو جز ساقط کر دیئے جائیں تو باقی ماندہ حصہ دوسرے وزن کا ایک بیت ہو جائے۔ ایک قوم نے کہا کہ نوع تشریح صرف فن شعر کے ساتھ خاص ہے۔ اور دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ ہمیں بلکہ وہ نثر میں بھی ہوتا ہے اور یوں کہ نثر کلام ایسے دو جمع کے فقروں پر مبنی ہوا کرتا ہے کہ ان میں سے اگر صرف ایک ہی فقرہ پر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام نام اور مفید رہے۔ اور اگر اس کے ساتھ دوسرا سجدہ بھی لاحق کر دیا جائے تو وہ کلام تمام اور مفید ہونے میں اپنی حالت پر رہے گا۔ اور اسی کے ساتھ جس قدر لفظی زیادتی ہوئی ہے۔ اتنے زائد معنی دے گا۔ ابن ابی الاصبغ کا قول ہے ”سورة الرحمن کا بیشتر حصہ اسی باب سے آیا ہے کیونکہ اس کی آیتوں میں اگر دو فاصلوں میں سے صرف ایک پہلے ہی فاصلہ پر ”فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ“ کو چھوڑ کر اقتصار کر لیا جائے تو بھی کلام تام اور مفید رہے گا۔ اور دوسرے فاصلہ سے محض اس کی تکمیل ہو گئی ہے۔ اور اس نے تقریر اور توجیح کے ایک زائد معنی کا فائدہ دیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن ابی الاصبغ کی یہ تمثیل ٹھیک اور مطابق نہیں ہے۔ بہتر یہ تھا کہ مثال میں ایسی آیتیں پیش کی جائیں۔ جن کے اثبات میں کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو کہ فاصلہ ہونے کے واسطے صحیح ہوتی۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”لَتَسْلُمُوا إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ ”وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا“ یا اس کے مشابہ اور آیات۔

اور نوع دوم ہے التزام۔ اس کو لزوم مالا یلزم کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ شعریا نثر کلام میں عدم کلفت کے حرف ردی سے پہلے ایک یا دو حرفوں کا التزام کر لیا جائے۔ ایک حرف کے التزام کی مثال ہے ”فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ وَأَمَّا السَّابِلَ فَلَا تَنْهَرْ“ کہ یہاں را حرف ردی سے قبل ہا کا التزام کیا ہے۔ اور اسی کی مثال ہے ”أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ.....“ کہ ان میں کاف سے قبل را کا التزام کیا گیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”فَلَا أَقْسِمُ بِالْخُنُوسِ الْجَوَارِ الْكُنُوسِ“ میں سین حرف ردی سے قبل نون مشدودہ کا التزام ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ وَالْقَمَرِ إِذَا تَسَقَ“ میں قاف سے پہلے سین کا التزام ہے اور دو حرفوں کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مَسْطُورٍ“ اور ”وَلَمَّا أَنْتَبَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ وَإِنَّ لَكَ لَأَجْرًا غَيْرَ مَمْنُونٍ“ اور ”بَلَسَغَبِ الشَّرَاقِبِ وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ وَظَنَّ أَنَّهُ

الفراق اور تین حروف کے التزام کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ" وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ۔

تنبیہیں: (۱) اہل بدیع کا قول ہے "جمع یا اس کے مثل کلام میں احسن وہ کلام ہوتا ہے جس کے قرائن باہم مساوی ہوں۔ جیسے "فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنْضُودٍ" اور اس کے بعد خوبی میں اس جمع کا نمبر ہے۔ جس کا دوسرا قرینہ طویل ہو جائے۔ مثلاً "وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ" یا تیسرا قرینہ طول پکڑے۔ جیسے "خُذُوهُ فَغُلُّوهُ ثُمَّ الْجَحِيمِ صَلُّوهُ ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ۔۔۔۔۔"

اور ابن الاثیر کا بیان ہے کہ دوسرے قرینہ میں مساوات کا ہونا احسن ہے ورنہ تھوڑا سا طویل ہونا چاہئے اور تیسرے قرینہ کے بارے میں بہت طویل ہونا خوب تر ہے۔ خفاجی کہتا ہے یہ بات جائز نہیں کہ دوسرا قرینہ پہلے قرینہ سے بہت قصیر ہو۔

(۲) علما کا قول ہے کہ خوب ترین جمع وہ ہے جو کہ قصیر (چھوٹا) ہو کیونکہ کلام کی کمی بیشی (انشا پرداز) کی قوت (انشا) پر دلالت کیا کرتی ہے۔ اور کم از کم ایک ایسے جمع میں دو کلمے ہونے چاہئیں۔ جیسے قولہ تعالیٰ "يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنْذِرْ۔۔۔۔۔" اور "وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا۔۔۔۔۔" اور "وَالذَّارِبِ ذَرًا۔۔۔۔۔" اور "وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا۔۔۔۔۔" اور بڑے سے بڑا جمع وہ ہے جو کہ دس کلموں سے زائد کا ہو جیسے کہ قرآن کی بیشتر آیتیں ہیں اور ان دونوں کے مابین جس قدر سمجھے ہیں وہ سب متوسط ہیں۔ جس طرح سورۃ القمر کی آیت۔

(۳) زنجیری نے اپنی کتاب کشاف قدیم میں بیان کیا ہے "اکیلے فواصل ہی کی محافظت پسندیدہ نہیں ہوتی مگر یہ کہ اس کے معانی کو اپنے انداز بیان پر اس طریقہ سے باقی رکھیں جس کو خوبی نظم اور کلام کا پورا ہونا چاہتا ہے۔ ورنہ جس وقت معانی کا لحاظ نہ کر کے محض لفظ کی خوبی کا اہتمام کیا جائے۔ اور اس کے مواد کی طرف نظر ہی نہ کریں تو یہ بات بلاغت کی اقسام میں سے نہیں ہے۔ چنانچہ اسی قاعدہ کی بنا پر کہا گیا ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ" میں "بِالْآخِرَةِ" کی تقدیم صرف فاصلہ کے لحاظ سے نہیں کی گئی ہے۔ بلکہ یہاں اختصاص کی رعایت بھی رکھی گئی ہے۔

(۴) چونکہ فواصل کا مبنی وقف پر ہے اس لئے ان میں مرفوع کا مقابلہ مجرور کے ساتھ یا اس کے برعکس ہونا مناسب اور جائز ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "إِنَّا خَلَقْنَا هُم مِّنْ طِينٍ لَّازِبٍ" قولہ تعالیٰ "عَذَابٌ وَأَصِيبٌ" اور "شَهَابٌ ثَاقِبٌ" کے ساتھ آیا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "بِمَاءٍ مِّنْهُمْ" قولہ "قَدْ قَدِرَ" "سَحَرُ" اور "مُسْتَمِرٌّ" کے مقابلہ میں واقع کیا گیا ہے اور قولہ تعالیٰ "وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِّنْ وَّالٍ" قولہ تعالیٰ "وَيُتَشَى السَّحَابَ الثِّقَالَ" کے ساتھ آیا ہے۔

(۵) قرآن شریف میں بکثرت فواصل کو حروف مدولین اور الحاقی نون کے ساتھ ختم کیا گیا ہے۔ اس کی حکمت یہ ہے کہ اس کے ساتھ تطریب (طرب انگیزی) پر قابو پایا جائے۔ جیسا کہ سیبویہ کا قول ہے کہ اہل عرب ترنم کرنے کی حالت میں کلموں کے ساتھ الف یا اور نون کا الحاق کیا کرتے ہیں کیونکہ ان کا ارادہ آواز میں کشش کرنے کا ہوا کرتا ہے اور جس وقت وہ ترنم نہیں کرتے۔ اس وقت ان حروف کا الحاق ترک کر دیتے ہیں۔ اور قرآن شریف میں یہ (ترنم یا الحاق) نہایت معمولی موقف اور شیریں ترین مقطع پر آیا ہے۔

(۶) فواصل کے حروف متماثل ہوتے ہیں یا متقارب۔ متماثل کی مثال ہے: ”وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مُسْتَوٍ فِي رَقٍّ مَنْشُورٍ وَالْبَيْتِ الْمَعْمُورِ“۔

مقارب کی مثال ہے ”الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ اور ”ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ بَلْ عَجَبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ“ امام فخر الدین اور ان کے سوا دیگر لوگوں کا قول ہے کہ قرآن شریف کے فواصل ان دونوں قسموں سے خارج نہیں ہوا کرتا۔ بلکہ ان کا انحصار متماثلہ اور مقاربہ کے احاطہ میں ہوا کرتا ہے۔ امام فخر الدین کہتا ہے۔ اور اسی بات کے ذریعہ سے سورۃ الفاتحہ کو مع بسم اللہ کے۔ اور ”صِرَاطَ الَّذِينَ إِلَيْنَا يَخْوَعُونَ“ کو ایک آیت قرار دے کر سات آیتوں کی سورۃ شمار کرنے میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب امام ابی حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب پر مرجع بنایا جاتا ہے اس لئے کہ جس شخص نے ”أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ کو چھٹی آیت گردانا ہے اُس کا قول اس طور سے رد کیا گیا ہے کہ وہ سورۃ کی دیگر تمام آیتوں کے فواصل سے نہ تو متماثلہ کے ذریعہ سے نہ اور مقاربہ کے وسیلہ سے کسی طرح بھی مشابہ نہیں ہوتی حالانکہ فواصل میں تشابہ کی رعایت لازمی امر ہے۔

(۷) فواصل میں تضمین اور ایطاء کی کثرت اس وجہ سے پائی جاتی ہے کہ یہ دونوں باتیں نثر عبارت میں کوئی عیب نہیں ہیں۔ اگرچہ نظم میں ان کو عیب شمار کیا گیا ہے تضمین اس بات کا نام ہے کہ مابعد الفاصلہ اُس کے ساتھ متعلق ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَاللَّيْلِ وَاللَّيْلِ“ اور ایطاء تکرار الفاصلہ بلفظھا کو کہتے ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلُكُمْ“ سورۃ الاسراء میں کہ اس کے بعد کی دو آیتیں اور بھی اسی فاصلہ کے ساتھ ختم کی ہیں۔

سائہویں نوع

سورتوں کے فواتح

ابن ابی الاصبغ نے اس بارہ میں ایک مستقل کتاب تالیف کی ہے اور اُس کا نام السَّوَابِغُ السَّوَابِغُ فِی اسرار الفواتح رکھا ہے۔ اور میں اس نوع کے تحت میں اُس کتاب کا ملخص مع کچھ زائد باتوں کے جو دیگر کتب سے لی گئی ہیں درج کرتا ہوں۔

خداوند کریم نے قرآن شریف کی سورتوں کا افتتاح کلام کی دس انواع کے ساتھ فرمایا ہے اور کوئی سورۃ ایسی نہیں جو ان دس انواع میں سے کسی نہ کسی نوع سے خارج ہو۔ کلام کی پہلی نوع خدا تعالیٰ کی ثناء کرنا ہے اور ثناء کی دو قسمیں ہیں۔ اول خدا تعالیٰ کے لئے صفات مدح کا اثبات۔ اور دوم صفات نقص کی اُس سے نفی اور خدا تعالیٰ کی تزیہ ایسی صفتوں سے۔ چنانچہ قسم اول کی قبیل سے پانچ سورتوں میں تحمید (الحمد کہنے) اور دو سورتوں میں تبارک (کہنے کے ساتھ) ابتدا ہوئی ہے۔ اور قسم دوم کے متعلق سات سورتوں میں تنبیح کے ساتھ ابتدا ہوتا ہے۔

الکرمانی تشابہ القرآن کے بیان میں کہتا ہے کہ ”تنبیح ایک ایسا کلمہ ہے جس کے ساتھ اللہ پاک نے استیاء فرمایا ہے

(یعنی اُسے بہت کثرت کے ساتھ یا بالکل اپنی ہی ذات کے لئے پسند اور استعمال کیا ہے) چنانچہ سورۃ بنی اسرائیل کو مفسر — ساتھ آغاز فرمایا کیونکہ مفسر اصل شے ہے۔ پھر سورۃ الحدید اور سورۃ الحشر میں صیغہ ماضی کا استعمال فرمایا اس لئے کہ ماضی کا زمانہ حال و استقبال کے دونوں زمانوں سے اسبق ہے۔ زماں بعد سورۃ الجمعہ اور سورۃ التغابن میں مضارع کا صیغہ برتا۔ اور سب سے بعد سورۃ الاعلیٰ میں امر کا صیغہ استعمال کر کے اس کلمہ کا اس کی جمیع جہات سے استیعاب کر لیا۔

دوسری نوع حروف تہجی ہیں۔ ان کے ساتھ اُن تیس سورتوں کو آغاز کیا ہے۔ اور اس کا مکمل اور بالاستیعاب بیان متشابہ کی نوع میں پہلے کروایا گیا ہے اور آئندہ مناسبات کی نوع میں اس کی مناسبات کی طرف بھی اشارہ آئے گا۔

تیسری نوع نداء ہے یہ دس سورتوں میں آئی ہے۔ پانچ سورتوں میں رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو ندا کیا ہے۔ احزاب، طلاق، تحریم، منزل اور مدثر ہیں۔ اور پانچ سورتوں میں امت کو نداء کی گئی ہے۔ النساء، المائدہ، الحج، الحجرات اور الممتحنہ۔ چوتھی نوع خبریہ جملے ہیں۔ مثلاً ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَنْفَالِ“ ”بَرَاءَةٌ مِّنَ اللّٰهِ“ ”اَتَىٰ اَمْرُ اللّٰهِ“ ”اِقْتَرَبَ لِلنَّاسِ حِسَابُهُمْ“ ”قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ ”سُورَةٌ اَنْزَلْنَاهَا“ ”تَنْزِيلُ الْكِتَابِ“ ”الَّذِينَ كَفَرُوا“ ”اِنَّا فَتَحْنَا“ ”اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ“ ”الرَّحْمٰنُ“ ”قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ“ ”الْحَاقَّةُ“ ”سَالٍ سَابِلٌ“ ”اِنَّا اَرْسَلْنَا نُوحًا“ ”لَا اُقْسِمُ“ ”دُجَاهُونَ“ ”عَبَسَ“ ”اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ“ ”لَمْ يَكُنْ“ ”الْقَارِعَةُ“ ”اَلْهٰكُمُ“ ”اِنَّا اَعْطَيْنَاكَ“ کہ یہ سب بتیس سورتیں ہیں۔

پانچویں نوع ہے قسم اور اس کے ساتھ پندرہ سورتوں کا آغاز ہوا ہے۔ از انجملہ ایک سورۃ ایسی ہے جس میں ملائکہ کی قسم کھائی گئی ہے اور وہ سورۃ الصافات ہے دو سورتوں میں افلاک کی قسم کھائی ہے بزوج اور الطارق میں۔ چھ سورتوں میں لوازم فلک کی قسم وارد ہوئی ہے۔ انجم میں ”ثریا“ کی قسم کھائی گئی ہے۔ الفجر میں دن کے مبداء کی قسم ہے الشمس میں آیۃ النہار کی قسم کھائی ہے۔ اللیل میں زمانہ کے نصف حصہ کی قسم ہے۔ الضحیٰ میں ان کے نصف حصہ کی العصر میں دن کے آخری حصہ کی یا جملۃ (تمام) زمانہ کی قسم کھائی گئی ہے۔ اور دو سورتوں میں ہوا کی قسم کھائی گئی ہے جو کہ منجملہ از بضع عناصر کے ایک عنصر ہے یہ والذاریات اور المرسلات کی سورتیں ہیں۔ ایک سورۃ میں مٹی کی قسم ہے۔ اور یہ بھی ایک عنصر ہے یعنی سورۃ الطور میں۔ اور سورۃ التین میں نبات (روئیدگی) کی قسم ہے۔ سورۃ النازعات میں حیوان ناطق کی قسم کھائی گئی ہے۔ اور سورۃ العادیات میں چرند جانوروں کی قسم ہے۔

چھٹی نوع کلام کی شرط ہے اور یہ سات سورتوں میں آئی ہے۔ الواقعة، المنافقون، التکویر، الانفطار، الانشقاق، الزلزلة اور النصر میں۔ نوع ہفتم امر ہے اور یہ چھ سورتوں میں آیا ہے۔ قل ادعیٰ اقرا، قل یا ایہا الکافرون، قل ہو اللہ احد، قل اعوذ۔ یعنی معوذتین کی سورتیں۔ آٹھویں نوع ہے استفہام اور اس کا وقوع چھ سورتوں میں ہے۔ ہل اتی، عم یتساءلون، ہل اتاک، لم تشرح، الم تر۔ اور ارایت۔ نویں نوع ہے دعا اور یہ صرف تین سورتوں کے آغاز میں آئی ہے۔ ویل للمطففین، ویل لکل ہمزۃ اور تبت۔ دسویں نوع کلام کی تعلیل ہے اور وہ محض ایک سورۃ لطائف قریش کی ابتداء میں آئی ہے۔ ابو شامۃ نے فوائح سور کو اسی طرح پر جمع کیا اور کہا ہے کہ ”ہم نے دعا کی قسم میں جن سورتوں کا ذکر کیا ہے اُن کی نسبت یہ بھی جائز ہو سکتا ہے کہ انہیں ”خبر“ کے ساتھ ذکر کیا جائے (یعنی جملہ خبریہ شمار ہوں) اور اسی طرح ثناء بھی تمام تر خبر ہی ہے۔ باستثناء سج کے کیونکہ وہ امر کی قسم میں داخل ہوتا ہے۔ اور سبحان کا لفظ امر اور خبر دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔“ ابو شامۃ نے اس تفصیل کے

جہت میں مضمون ذیل کے دو بیوتوں میں نظم بھی کر دیا ہے

اَثْنِي عَلَى نَفْسٍ سَبَّحَانَهُ بِثُرُثِ
الْحَمْدِ وَالسَّبَبِ لَمَّا اسْتَفْتَحَ السُّورَا
وَالْأَمْرِ وَالشَّرْطِ وَالتَّعْلِيلِ وَالْقَسَمِ الدُّعَا
خُرُوفَ التَّهَجِّيِ اسْتَفْهَمَ الْخَبَرَا

”خداوند کریم نے سورتوں کا افتتاح کرتے ہوئے اپنی ذات پاک کی ثناء ثبوت اور سلب حمد امر شرط تعلیل قسم دعا حروف تہجی استفہام اور خبر کے ساتھ کی ہے۔“

اہل بیان کا قول ہے۔ حسن الابداء بلاغت کی جان ہے۔ حسن الابداء اس بات کا نام ہے کہ کلام کے آغاز میں خوبی عبارت اور پاکیزگی لفظ کا بہت بڑا خیال رکھا جائے کیونکہ جس وقت کوئی کلام کانوں میں پڑنا شروع ہوا۔ اگر اس وقت عبارت کا چہرہ درست ہوا تو ضرور ہے کہ سننے والا بڑی توجہ سے وہ کلام سنے اور اسے اپنے ذہن میں محفوظ رکھنے کی کوشش کرے گا۔ ورنہ عبارت کا چہرہ خراب ہونے کی صورت میں باقی کلام خواہ کتنا ہی پاکیزہ ہو سامع کو ابتدا کے بھونڈے الفاظ سن کر کچھ ایسی نفرت ہوگی کہ وہ کبھی اس کو سننا گوارا نہ کرے گا۔ اسی وجہ سے یہ ضروری بات ہے کہ آغاز کلام میں بہتر سے بہتر شیریں سلیس خوشنما اور معنی کے اعتبار سے صحیح تر اور واضح تقدیم و تاخیر اور تعقید سے خالی التباس اور عدم مناسبت سے بری لفظ لایا جائے۔ اور کلام مجید کی سورتوں کے فوارج بہترین وجوہ پر نہایت بلیغ اور کامل ہو کر آئے ہیں۔ مثلاً تحمیدات حروف تہجی اور نداء وغیرہ۔ اور کلام کے عمدہ ابتدا کی ایک خاص ترین نوع براۃ الاستہلال نامی بھی ہے۔ یہ اس بات کا نام ہے کہ آغاز کلام اس چیز پر شامل ہو جو کہ متکلم فیہ کے مناسب حال ہے۔ اور اس میں باعث سیاق کلام کا اشارہ موجود ہو۔ چنانچہ اس بارہ میں سب سے اعلیٰ اور احسن نمونہ سورۃ الفاتحہ ہے جو کہ قرآن کریم کا مطلع اور اس کے تمام مقاصد پر مشتمل ہے یہی نے اس بات کو اپنی کتاب شعب الایمان میں بیان کیا ہے وہ کہتا ہے ”ابوالقاسم بن حبیب نے محمد بن صالح بن ہانی سے اور اس نے حسین بن الفضل سے بواسطہ عفان بن مسلم ازربیع بن صبیح حسن نے کہا ”خداوند کریم نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائی ہیں اور ان سب کے علوم چار کتابوں توریت انجیل زبور اور قرآن میں ودیعت رکھ دیئے ہیں پھر توریت انجیل اور زبور کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے اور علوم القرآن کو اس کے حصہ مفصل میں امانت رکھا اور مفصل کے جملہ علوم صرف سورۃ فاتحہ الکتاب میں ودیعت فرمادیئے لہذا جو شخص فاتحہ الکتاب کی تفسیر معلوم کر لے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیرت واقف ہو جائے گا۔“ اس حدیث کی توجیہ اس طرح پر کی گئی ہے کہ جس قدر علوم پر قرآن حاوی ہے اور جو علوم قیام مذاہب کے ارکان ہیں وہ صرف چار علم ہیں۔

اول علم اصول۔ اس کا مدار خدا تعالیٰ کی معرفت اور اس کی صفات کے پہچانے پر ہے اور اسی کی جانب ”وَبِ
الْعَلَمِیْنَ“ اور ”الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور نبوتوں کی شناخت پر بھی۔ اس کی جانب ”الَّذِیْنَ اَنْعَمْتَ
عَلَيْهِمْ“ کے ہمارے اشارہ کیا گیا ہے۔ اور معاد یعنی خدا کی طرف لوٹ کر جانے کا علم ہونے پر اس کی طرف ”مِیَالِکَ یَوْمِ
الَّذِیْنَ“ کے جملہ سے اشارہ ہوا ہے۔

دوم علم عبادات اور جس کی طرف ”ایاک نعبد“ اشارہ کر رہا ہے۔

سوم علم سلوک۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ نفس کو آداب شریعہ کے برتنے اور خداوند عالم کی طاعت و فرمان پذیری کرنے پر آمادہ کیا جائے اور اس کی جانب ”ایاک نستعین“ اور اِھْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ“

چوتھا علم قصص ہے یعنی گزشتہ زمانوں اور زقۃ قوموں کے حالات اور تاریخ کا علم تاکہ اس بات پر مطلع ہونے والے کو اطاعت الہی کرنے والوں کی سعادت اور نافرمانوں اور کافروں کی شقاوت کا علم ہو اور قولہ تعالیٰ ”صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ سے اس کی ہمت اشارہ کیا گیا ہے۔ غرضیکہ سورۃ الفاتحہ میں قرآن کے تمام مقاصد پر آگاہ کر دیا گیا ہے اور یہ بات براءۃ الاستہلال کی غایت ہے جس کے ساتھ ہی سورۃ الفاتحہ کا عمدہ الفاظ اور دل پسند مقاطع پر مشتمل ہونا اور بھی سونے میں سہاگہ بن گیا ہے اور وہ انواع بلاغت پر بخوبی حاوی ہے اور اسی طرح سورۃ اقرء کا شروع بھی سورۃ الفاتحہ کے مانند تمام ایسی ہی خوبیوں پر شامل ہے۔ اُس میں براءۃ الاستہلال موجود ہے۔ کیونکہ وہ سب سے پہلے نازل ہونے والا قرآن ہے اور اُس میں قرأت اور خدا تعالیٰ کے نام سے بداءت (شروع کرنے) کا حکم دیا گیا ہے اُس میں احکام کے علم کی طرف اشارہ ہے توحید باری تعالیٰ اور اُس کی ذات و صفات کے اثبات پر زور دیا گیا ہے۔ صفت ذات اور صفت فعل کا بیان ہے۔ اصول دین اور اُس کے متعلق اخبار کی طرف قولہ تعالیٰ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ سورۃ اقرء عنوان القرآن کے نام سے موسوم کرنے کی مستحق اور لائق ہے کیونکہ کتاب کا عنوان اُس کتاب کے تمام مقاصد کو بہت ہی مختصر عبارت میں اپنے آغاز میں جمع کرتا ہے۔

نوع اکسٹھ

سورتوں کے خواتم

یہ بھی فوارج ہی کی طرح حسن و خوبی میں طاق ہیں اس لئے کہ یہ کلام کے وہ مقامات ہیں جو آخر میں گوش زد ہوا کرتے ہیں۔ اور اسی باعث سے یہ سامع کو انتہائے کلام کا علم حاصل کرانے کے ساتھ معافی بدیعہ کے بھی متضمن ہو کر آئے ہیں یہاں تک کہ اُن کے سننے سے پھر نفس کو بعد میں ذکر کی جانے والی بات کا کوئی شوق یا انتظار باقی نہیں رہ جاتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ سورتوں کے خاتمے دعاؤں، نصیحتوں، فرائض، تحمید، تہلیل، مواعظ، وعد اور وعید وغیرہ امور میں سے کوئی نہ کوئی امر ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً سورۃ الفاتحہ کے خاتمہ میں پورے مطلوب کی تفصیل کر دی گئی ہے یوں کہ اعلیٰ درجہ کی مطلوب شے وہ ایمان ہے جو کہ خدا کا غضب نازل کرنے والی مخاصی کی آلودگی اور گمراہی سے محفوظ ہو۔ اور ان سب باتوں کی تفصیل خداوند کریم نے اپنے قول ”الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ کے ساتھ کر دی ہے۔ اس سے مراد مومن لوگ ہیں اور اسی واسطے انعام کو مطلق بلا کسی قید کے وارز کیا تاکہ وہ ہر ایک انعام کو شامل ہو جائے کیونکہ جس پر خدا تعالیٰ نے ایمان کی نعمت کا انعام

کیا گویا اُس پر ہر ایک نعمت نازل فرمادی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان تمام نعمتوں کو اپنی تبعیت میں رکھتا ہے۔

اس کے بعد خداوند کریم نے اُن مومن لوگوں کا وصف اپنے قول ”غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ کے ساتھ فرمایا یعنی یوں کہا کہ اُن لوگوں نے مطلق نعمتوں کو جو کہ ایمان ہے اور خدا تعالیٰ کے غضب اور گمراہی سے سلامت رہنے کو باہم جمع کر لیا ہے اس واسطے کہ غضب الہی اور گمراہی کے اسباب ہیں گناہ اور خدا تعالیٰ کی حدود سے آگے بڑھنا۔ اور اس کے سوا خواتم سورتہائے قرآن میں دعا آنے کی مثال سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتیں ہیں وصایا (نصیحتوں اور ہدایتوں) کی نظیر سورۃ آل عمران کا خاتمہ ہے یعنی قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا....“

فرائض پر ختم ہونے کی مثال سورۃ النساء کا اختتام ہے۔ اُس میں خوبی اختتام کی بات موت کے احکام کا بیان ہے کیونکہ احکام موت ہر ایک جاندار کا انجام کار اور سب سے اخیر میں نازل ہونے والے احکام ہیں۔ یا مثلاً سورۃ المائدہ کا خاتمہ تسبیح (بزرگی ظاہر کرنے) اور تعظیم پر ہوا ہے۔ سورۃ النعام وعد اور وعید پر ختم ہوئی ہے۔ سورۃ الاعراف کا خاتمہ ملائکہ کی حالت بیان کر کے عبادت پر آمادہ بنانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ الانفال جہاد اور صلہ رحم (عزیزوں سے میل جول رکھنے) پر ترغیب دلانے کے ساتھ ہوا ہے۔ سورۃ براءۃ کا خاتمہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت اُن کی مدح اور تہلیل کے بیان پر کیا گیا ہے۔ سورۃ یونس کا خاتمہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو کوسلی دینے کے ساتھ ہوا ہے اور اُسی کے مانند سورۃ ہود کا بھی خاتمہ ہے۔ سورۃ یوسف کے خاتمہ میں قرآن کا وصف اور اُس کی مدح بیان ہوئی ہے۔ سورۃ رعد کا خاتمہ وعید اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرنے والے کی تردید کے ساتھ ہوا ہے۔ اور خاتمہ سورۃ کی واضح ترین علامت سورۃ ابراہیم کا اختتام یعنی قولہ تعالیٰ ”هَذَا بَلَاغُ الْبَلَّاسِ....“ ہے۔ پھر اُسی کے مانند الاحقاف کا خاتمہ۔ اور اسی طرح سورۃ الحجر کا خاتمہ قولہ تعالیٰ ”وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ“ ساتھ جس کی تفسیر ”موت“ کی گئی ہے اور یہ حد درجہ کی براعت ہے۔ اور دیکھو سورۃ زلزۃ کیونکر احوال قیامت کے ذکر سے آغاز کی گئی اور قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ“ و مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ“ پر ختم ہوئی ہے یا سب سے اخیر میں نازل ہوئے والی آیت ”وَآتَقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ“ میں کس طرح کی براعت ہے اور اُس میں وفات کی مستلزم آخریت کا کیونکر پتا دیا گیا ہے۔ اور یونہی سب سے اخیر میں نازل ہونے والی سورۃ النہر میں بھی وفات کا پتا دینا موجود ہے۔

اس بات کی تخریج (روایت) بخاری سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے کی ہے کہ عمرؓ نے صحابہؓ سے دریافت کیا کہ قولہ تعالیٰ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ سے کیا مراد ہے۔ صحابہؓ نے کہا ”شہروں اور محلوں کا فتح ہونا“۔ عمرؓ نے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہ! تم کیا کہتے ہو؟ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا۔ ایک میعاد ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے مقرر کی گئی اور اُن کی وفات کی خبر دی گئی ہے۔“ اور نیز بخاری نے اُسی مذکور سابق راوی (ابن عباس رضی اللہ عنہ) سے یوں روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”عمر رضی اللہ عنہ کا دستور تھا کہ وہ مجھ کو شیوخ بدر کے ساتھ صحبت میں بلایا کرتے تھے اور شیوخ میں سے کسی کو یہ بات دل میں ناگوار نہ رہی چنانچہ اُس نے کہا ”یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا گیا بحالیکہ ہمارے بچے بھی اسی کے مانند ہیں؟“۔ عمرؓ نے اُس کی یہ بات سن کر جواب دیا ”تم کو یہ بھی معلوم ہے کہ یہ ہے کون؟ پھر ایک دن عمرؓ نے تمام شیوخ بدر کو طلب کر کے ان سے کہا ”قولہ تعالیٰ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ کے بارہ میں تم کیا کہتے

ہو؟“ شیوخ بدر میں سے چند لوگوں نے بیان کیا۔ ”ہم کو حکم دیا گیا ہے کہ جس وقت ہم کو نصرت ملے اور کوئی فتح حاصل ہو تو اس وقت ہم خدا تعالیٰ کی حمد کریں اور اُس سے مغفرت کے خواہاں ہوں۔“ اور کچھ لوگ خاموش رہ گئے انہوں نے کوئی جواب ہی نہیں دیا۔ اس کے بعد عمرؓ نے مجھ سے کہا ”ابن عباسؓ کیا تم بھی یہی کہتے ہو؟“ میں نے جواب دیا ”نہیں“ عمرؓ نے دریافت کیا ”پھر تم کیا کہتے ہو؟“ میں نے کہا ”یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اجل ہے خدا تعالیٰ نے آپ کو اس کا علم دلا دیا اور فرمایا کہ جس وقت خدائے پاک کی مدد اور فتح آئے اور یہ تمہاری اجل کی علامت ہے تو اُس وقت تم خدا کی حمد اور پاکی بیان کرنے اور اُس سے مغفرت چاہنا کیونکہ خداوند کریم اعلیٰ درجہ کا توبہ قبول کرنے والا ہے۔“ عمرؓ نے یہ سن کر کہا ”میں اس سورۃ کی نسبت بجز اُس کے جو تم کہتے ہو۔ اور کچھ نہیں جانتا۔“

نوع بانسٹھویں

آیتوں اور سورتوں کی مناسبت

علامہ ابو جعفر بن الزبیر شیخ ابی حیان نے اس عنوان پر ایک مستقل کتاب تالیف کی جس کا نام ہے البرہان فی مناسبت ترتیب سور القرآن۔ اور ہمارے زمانہ کے لوگوں میں سے شیخ برہان الدین بھائی نے اسی منتخب پر ایک کتاب تالیف کی ہے اُس کا نام ہے نظم الدرر فی مناسبت آیات السور۔ اور خود میری کتاب جس کو میں نے اسرار التزئیل کے بیان میں تصنیف کیا ہے اس بات کی کافل اور سورتوں آیتوں کی باہمی مناسبتوں کی جامع ہے اسی کے ساتھ اُس میں وجوہ اعجاز اور بلاغت کے اسالیب کا بیان بھی شامل ہے۔ اس کتاب سے خلاصہ کر کے میں نے سورتوں کے مناسبات کو خاص کر ایک نفیس جز (رسالہ) میں جمع کر دیا اور اُس کا نام تناسق الدرر فی تناسب السور رکھا ہے۔

مناسبت کا علم نہایت شریف علم ہے۔ مفسرین نے اس کی دقت (باریکی) کی وجہ سے بہت کم اس پر توجہ کی ہے۔ ہاں جن لوگوں نے بکثرت مناسبات کا بیان کیا ہے از انجملہ ایک صاحب امام فخر الدین رازی ہیں۔ انہوں نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ ”قرآن شریف کے اکثر لطائف (خوبیاں) اُس کی ترتیبوں اور روابط میں ودیعت رکھی گئی ہیں۔“

اور ابن العربی کتاب سراج البریدین میں بیان کرتے ہیں ”قرآن کی آیتوں کا ایک دوسری کے ساتھ یوں ربط دینا کہ وہ سب مل کر ایک باہم مناسبت رکھنے والے الفاظ اور مسلسل معانی کا کلمہ ہو جائے۔ نہایت شریف اور عظیم علم ہے۔ اور بجز ایک عالم کے کسی نے اس کو ہاتھ نہیں لگایا ہے اُس نے بھی سورۃ البقرہ میں اس کو استعمال کیا تھا اور پھر اللہ پاک نے یہ دروازہ ہم پر کھول دیا مگر جبکہ ہم نے اُس کے واسطے کوئی اٹھانے والا شخص نہیں پایا (یعنی اس کا کوئی طالب نہ نظر آیا) اور تمام خلق کوست وکاہن لوگوں کی طرح دیکھا تو اس بحث کو مہر کر کے تہ کر رکھا اور یہ رمز اپنے اور خدا تعالیٰ کے مابین بنی تک محدود رکھ کر اس کا تکلمہ اُسی کی مرضی پر چھوڑ دیا۔ کسی اور عالم کا بیان ہے کہ ”سب سے پہلے شیخ ابو بکر نیشاپوری نے علم مناسبات کو ظاہر کیا تھا۔ وہ بڑا ذی علم شخص اور شریعت اور ادب کا بہت بڑا ماہر تھا وہ آیت الکرسی کی بابت جبکہ اُس کے

سائے پڑھی جاتی یہ کہا کرتا تھا کہ یہ آیت اس آیت کے پہلو میں کیوں رکھی گئی ہے؟ اور اس سورۃ کو فلاں سورۃ کے پیر اور پیلو بہ پہلو لانے میں کیا حکمت ہے؟ شیخ مذکور یہ علمائے بغداد پر طعن کیا کرتا تھا کیونکہ ان لوگوں کو مناسبت کا کچھ بھی علم نہ تھا۔

شیخ عزالدین بن عبدالسلام کا قول ہے کہ ”مناسبت ایک عمدہ علم ہے مگر ارتباط کلام کے حسن میں یہ بات شرط ہے کہ وہ کسی ایسے کلام کے پیچھے واقع ہو جو کہ متحد ہو اور اس کا اول اس کے آخر کے ساتھ ربط رکھتا ہو۔ لہذا اگر کلام کا وقوع مختلف اسباب پر ہو گا تو اس میں یہ ارتباط کبھی نہ ہو گا اور جو شخص ایسے کلام کو ربط دے گا وہ خواہ مخواہ ایک ان ہونی بات کرنے کی تکلیف گوارہ کرے گا اور ریک طریقہ کی پیروی کرے گا جس سے معمولی عمدہ بات کو محفوظ رکھنا بھی ضروری ہے۔ چہ جائے کہ بہترین کلام کی حفاظت اور قرآن کریم کا نزول بیس سال سے چند زائد برسوں کے عرصہ میں مختلف احکام کے موقع پر ہوا ہے جو کہ الگ الگ اسباب سے مشروع ہوئے تھے اور اس طرح کا کلام کبھی باہم ربط نہیں کیا جاسکتا۔ اور شیخ ولی الدین مدنی کا قول ہے کہ جس شخص نے یہ کہا ہے کہ آیات کریمات کے لئے کسی مناسبات کا تلاش کرنا درست نہیں۔ وہ شخص وہم میں مبتلا نظر آتا ہے۔ کیونکہ اس نے عدم ضرورت اور نادرتی کی وجہ آیات قرآن کا متفرق واقعات کی نسبت نازل ہونے کو قرار دیا ہے اور اس بات میں قول فیصل یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیتیں نزول کے اعتبار سے بحسب واقعات اتری ہیں اور حکمت کے لحاظ سے باہم ترتیب دی گئی اور وصل کی گئی ہیں۔ چنانچہ مصحف مجید بالکل اسی قرآن کے موافق ہے جو کہ لوح محفوظ میں مندرج ہے۔ اس کی تمام سورتیں اور آیتیں توقیف کے ساتھ ترتیب دی گئی ہے اور وہ بالکل ویسا ہی مرتب ہوا ہے جیسا کہ بیت العزۃ میں نازل کیا گیا تھا۔ قرآن کا کھلا ہوا معجزہ اس کا اسلوب بیان اور روشن نظم عبارت ہے۔ ہر ایک آیت میں جس امر کا تلاش کرنا سزاوار ہے وہ یہ بات ہے کہ سب سے پہلے اس آیت کا اپنے ماقبل کی تکمیل کرنے والی بات یا اس کا مستقل ہونا دریافت کیا جائے اور پھر یہ بات معلوم کرنے کی فکر کی جائے کہ آیت مستقبلہ کی اس کے ماقبل کے ساتھ مناسبت ہونے کی کیا وجہ ہے کیونکہ اسی بات میں بہت پورا اور مکمل علم ہے۔ اور اسی طرح سورتوں میں ان کے اتصال کی وجہ تلاش کرنا چاہئے کہ آخر وہ اپنے ماقبل کے ساتھ کس طرح کا اتصال رکھتی ہیں اور ان کا بیاق کس سبب سے ہوا ہے۔ الخ

امام رازی سورۃ البقرہ کے بیان میں کہتے ہیں کہ ”جو شخص اس سورۃ کے نظم کے لطائف اور اس کی ترتیب کے بدائع میں تامل کرے گا وہ بخوبی معلوم کر لے گا کہ جس طرح پر قرآن اپنے الفاظ کی فصاحت اور اپنے معانی کے شرف کے سبب سے معجزہ ہے وہ اپنی ترتیب اور نظم آیات کے اعتبار سے بھی معجز ہے۔ اور شاید کہ جن لوگوں نے قرآن کا اپنے اسلوب بیان کی وجہ سے معجز ہونا بیان کیا ہے انہوں نے یہی بات مراد لی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ مگر افسوس کی بات ہے کہ میں نے جمہور (عام) مفسرین کو ان لطائف سے روگردانی کرنے والا اور ان اسرار پر توجہ نہ کرنے والا دیکھا ہے۔ حالانکہ اس بارہ میں جو بات ہے وہ ذیل کے شعر کے فحوی سے مطابق ہے۔

وَالنَّجْمُ تَسْتَضِیُّ الْاَبْصَارَ صُورَتَهُ
وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لَا لِلنَّجْمِ فِی الصَّغْرِ

”یعنی نگاہیں مہر درخشاں کی صورت کو چھوٹی دیکھتی ہیں حالانکہ جرم آفتاب کو چھوٹا دیکھنے میں گناہ آنکھوں ہی کا ہے اور آفتاب بے گناہ ہے۔“

فصل: مناسبت کے لغوی معنی ہم شکل اور باہم قریب قریب ہونے کے ہیں۔ اور آیات یا ان کی مثل چیزوں میں مناسبت کا مرجع ایک ایسے رابطہ معنی کے جانب ہوا کرتا ہے جو کہ ان آیات نے مابین ہو۔ وہ معنی عام و خاص عقلی ہو یا حسی اور یا خیالی وغیرہ عام و خاص۔ یا اس کے مساویات کی دوسری نو میں ہوں یا تلازم ذہنی ہو مثلاً سبب اور مسبب علیت اور معلول نظیریں اور ضدیں اور انہی کے مانند دیگر امور۔

اور مناسبت کا فائدہ یہ ہے کہ وہ اجزائے کلام میں سے ایک دوسرے کو باہم بستہ اور پیوستہ بنا دیتی ہے اور اس طریقہ سے ارتباط کلام کی قوت بہت بڑھ جاتی ہے اور تالیف کلام کا حال اس عمارت کی طرح ہو جاتا ہے جو کہ نہایت محکم اور متناسب اجزاء رکھنے والی ہو۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ ایک آیت کا دوسری آیت کے بعد ذکر کیا جانا یا تو کلمات کے باہم ایک دوسرے کے ساتھ تعلق رکھنے اور اس کے محض پہلی آیت ہی کے ساتھ کلام تام نہ ہونے کے باعث ظاہر الابطاط ہوگا اور یہ ارتباط نہایت واضح ہے اور اسی طرح جس وقت کہ دوسری آیت پہلی آیت کے واسطے تاکید تفسیر اعتراض یا بدل پڑنے کی وجہ پر آئے ہوگی اور اس قسم میں بھی ارتباط ہونے کی بابت کوئی کلام نہیں ہے۔ اور یا یہ صورت ہوگی کہ ارتباط کا اظہار نہ ہوگا بلکہ ظاہر یہ ہوگا کہ ہر ایک جملہ دوسرے جملہ سے مستقل اور بجائے خود الگ ہے اور وہ اس نوع کے بالکل خلاف ہے جس کے ساتھ کلام کی ابتدا کی گئی ہے۔ تو ایسی حالت میں یا تو پہلی آیت دوسری آیت پر کسی ایسے حرف عطف کے ساتھ معطوف ہوگی جو کہ حکم میں شریک بنانے والا ہے اور یا معطوف نہ ہوگی۔ اگر وہ معطوف ہے تو ضروری ہے کہ ان دونوں آیتوں کے مابین باعتبار اس امر کے جس کی تقسیم پہلے بیان ہو چکی ہے کوئی باہم جمع کرنے والی جہت پائی جائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا“ اور قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ“ بوجہ اس کے کہ قبض (بستگی) اور بسط (کشادگی) کے مابین اور دلوج (داخل ہونے) خروج (نکلنے) نزول (اترنے) اور عروج (چڑھنے) کے مابین تضاد پایا جاتا ہے اور سماء اور ارض کے مابین شبہ تضاد موجود ہے۔ اور ایسی باتوں میں سے کہ جن میں کلام کا تضاد ہوا کرتا ہے۔ عذاب کے بعد رحمت کا اور رحمت کا بعد خوف دلانے کے بعد رغبت (ترغیب دینے) کا ذکر ہے۔ اور قرآن کا دستور ہے کہ جس موقع پر وہ کچھ احکام کا ذکر کرتا ہے وہاں ان کے بعد وعدہ یا وعید کا تذکرہ بھی ضرور کر دیتا ہے تاکہ یہ وعدہ یا دھمکی پہلے بیان کئے گئے احکام پر عمل کرنے کے لئے براہیختہ کرے اور اس کے بعد توحید اور تنزیہ کی آیتیں ذکر فرماتا ہے تاکہ ان سے حکم دینے والے اور نہی کرنے والے (خدا تعالیٰ) کی عظمت معلوم ہو۔

تم سورة البقرة مائدہ اور النساء کو بغور دیکھو گے تو ان کو ایسی ہی سورتیں پاؤ گے۔ لیکن اگر وہ دوسری آیت پہلی پر معطوف نہ ہو تو اس وقت میں ضروری ہے کہ کوئی قوی وجہ اتصال کلام کا علم دلانے والی وہاں پائی جاتی ہو۔ اور یہ وجہ معنوی (مخفی) قرینے ہوا کرتے ہیں جو کہ ربط کلام کو معلوم کراتے ہیں۔ اور ان قرینوں کے بہت سے اسباب ہیں از الجملہ ایک سبب ہے تنظیر کیونکہ نظیر کا الحاق اس کے نظیر (مانند) کے ساتھ عقل مند لوگوں کی شان ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ“ کہ یہ بات خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا“ کے عقب

میں فرمائی ہے کیونکہ یہاں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو تقسیم اموال غنیمت کے بارہ میں باوجود ان کے اصحاب کی نارضا مندی کے اسی طرح اپنے ہی حکم پر چلنے کا امر فرمایا جس طرح کہ وہ (رسول صلی اللہ علیہ وسلم) قافلہ قریش کی تلاش یا جنگ کے لئے اپنے گھر سے نکلنے کے بارہ میں حکم الہی پر کاربند ہوئے تھے اور اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم اس بات کو ناپسند کرتے تھے۔ اور اس کا مقصد یہ ہے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا آپ کی تقسیم غنائم کے بارہ میں برامانا ویسا ہی ہے جیسا کہ وہ جنگ کے لئے گھر سے نکلتے وقت برامانتے تھے اور خروج (جہاد کے لئے نکلنے) کے بارہ میں فتح و نصرت اور حصول غنیمت کی بہتری کا ذکر اور اسلام کی عزت کا بیان کر دیا گیا ہے۔ لہذا گویا بتایا گیا کہ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل تقسیم غنیمت میں بھی بہتری ہوگی اس لئے چاہئے کہ اصحاب نبی صلی اللہ علیہ وسلم حکم ربانی کی اطاعت کریں اور اپنی نفسانی خواہشوں کو ترک کر دیں۔

دوسرا سبب یہ ہے کہ مُضَادَّہ یعنی باہم ایک دوسرے کی ضد (خلاف) ہونا مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ ؕ....." کیونکہ سورۃ کا آغاز قرآن کا ذکر تھا اور اس بات کا بیان کہ قرآن کی شان ایمان کے ساتھ وصف کی گئی قوم کی ہدایت ہے۔ پس جب مومنین کے وصف کو مکمل کر لیا تو اس کے عقب میں کافروں کا ذکر پھیرا اور ان دونوں تذکروں کے مابین ایک وہی جامع موجود ہے جس کو اسی وجہ سے تضاد کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اس کی حکمت ہے پہلے کلام پر ثبوت (ثابت رہنا) اور اس کا شوق دلانا جیسا کہ کہا گیا ہے "وَبَيَضِدُهَا تَبَيِّنُ الْأَشْيَاءُ" چیزیں اپنی ضد (مخالف) کی وجہ سے ظاہر اور نمایاں ہوا کرتی ہیں۔ لیکن اگر یہاں پر یہ کہا جائے کہ یہ جامع جو تم نے بیان کیا جامع بعید ہے کیونکہ سورۃ کے آغاز میں مومنین کا ذکر ہونا ایک بالعرض امر ہے بالذات امر نہیں اور مقصود بالذات امر جو کہ سیاق کلام کا باعث ہے وہ صرف قرآن کا ذکر اور اس کی گفتگو ہے اس واسطے کہ باہم کا افتتاح اسی کے ساتھ ہوا ہے۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جامع کے بارہ میں یہ کوئی شرط نہیں لگائی جاتی ہے کہ وہ قریب ہو اور بعید نہ ہو بلکہ وہاں تو صرف تعلق ہونا کافی ہے خواہ کسی وجہ سے ہو اور وجہ ربط کے لئے یہی بات کافی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا کیونکہ ربط کا مقصود حکم قرآن کی تاکید اور اس پر عمل کرنے کی اور ایمان پر برا بیختہ بنانے کی ترغیب ہے۔ اور اس لئے جس وقت خداوند کریم نے اس بیان سے فراغت پائی اسی وقت کہا "وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا" اور اس قول سے پھر اول کی طرف ہی رجوع فرمایا۔

تیسرا سبب ہے استطراد۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَادِي سَوَاتِكُمْ وَرِيثًا وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ" زخشری کا قول ہے کہ یہ آیت شرم کی جگہوں کے کھل جانے اور ان پر پتوں کر پردہ کرنے کے ذکر کے بعد بسبیل استطراد وارد ہوئی ہے اور اس سے خلقت لباس کا احسان ظاہر کرنا اور برہنگی اور شرمگاہ کو کھولنے کی بڑائی کا بتانا مقصود ہے اور یہ بھی عیاں کرنا مطلوب ہے کہ ستر پوشی تقویٰ کے ابواب میں سے ایک عظیم باب ہے۔ اور استطراد ہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ "لَنْ يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدَ اللَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ" کو بھی پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ اس میں کلام کا اول حصہ ان نصاریٰ کی تردید کے لئے ذکر کیا گیا ہے جو کہ مسیح کو خدا کا بیٹا کہتے تھے اور پھر اس کے بعد ان

اہل عرب کی تردید کے لئے جو کہ ملائکہ کو خدا کی بیٹیاں کہا کرتے تھے اُس کو مستطرد کیا گیا۔ اور استطراد کے اس قدر قریب قریب کہ اُس میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا۔

ایک امر حسن التخلّص بھی ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ متکلم نے جس چیز کے ساتھ کلام کی ابتدا کی ہے اُس سے وہ مقصود اصلی کی طرف نہایت سہل وجہ پر منتقل ہو جائے اور اس انتقال کے وقت اس قدر دقیق معنی کا اختلاس کرے کہ سامع کو انتقال کا پتا ہی نہ چلے اور معلوم بھی ہو تو اس وقت جبکہ متکلم امر اول سے امر دوم کی طرف منتقل ہو چکے اور معنی ثانی کا وقوع سامع پر ہو جائے اور اس کی وجہ یہ ہو کہ اُن دونوں امور کے مابین نہایت ہی التیام (میل) پایا جاتا ہو۔

ابوالغلاء محمد بن غانم نے یہ کہنے میں سخت غلطی کی ہے کہ قرآن میں حسن التخلّص کی قسم سے کوئی بات نہیں آئی ہے کیونکہ اس میں تکلف ہوا کرتا ہے اور تکلف فصاحت و بلاغت کے منافی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”قرآن کا ورود محض اقتضاب کی نوع پر ہوا ہے جو کہ غیر مناسب امر کی طرف انتقال کرنے کے قبل سے اہل عرب کا طریقہ ہے۔ اور جیسا کہ اُس نے کہا ہے یہ بات ہرگز نہیں اس واسطے کہ قرآن میں ایسے عجیب و غریب تخلصات پائے جاتے ہیں کہ اُن کو دیکھ کر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ الاعراف ہی کو دیکھو کہ اُس میں کس طرح پر انبیاء گزشتہ صدیوں اور رفتہ قوموں کا ذکر ہونے کے بعد پھر موسیٰ کا بیان چھیڑا گیا ہے یہاں تک کہ ستر آدمیوں کا قصہ اور موسیٰ کا اُن کے واسطے اور اپنی تمام امت کے واسطے بددعا کرنا مذکور ہوا ہے۔ دیکھو موسیٰ کا قول ”وَ اَكْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ“ اور پھر خدا تعالیٰ کا جواب ہے جو کہ اُس نے موسیٰ کے اس سوال پر دیا تھا۔ اس کے بعد خدا تعالیٰ نے سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے مناقب کی جانب تخلص فرمایا ہے اور یہ تخلص سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کی طرف اپنے قول ”عَذَابِيْ اُصِيبُ بِهٖ مَنْ اَشَاءُ وَ دَحْمَتِيْ وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَا كْتُبْهَا لِلَّذِيْنَ.....“ کے ساتھ تخلص کرنے کے بعد کیا گیا ہے کیونکہ اس آیت میں امتیان مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم کی صفات کا بیان ہوا ہے اور بتایا گیا ہے کہ اس میں اس صفت کے لوگ رسول نبی امی صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کریں گے اور پھر رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اعلیٰ صفات اور آپ کے فضائل بیان کرنے آغاز کئے ہیں۔ اور سورۃ الشعراء میں ابراہیمؑ کے قول ”وَلَا تُخْزِنِيْ يَوْمَ يُنْعَثُوْنَ“ کی حکایت فرما کر اُس سے تخلص کر کے اپنے قول ”يَوْمَ يَنْشَقُّ مَّآلٌ وَلَا يَنْوُنَ.....“ کے ساتھ معاد کا حال بیان کرنا شروع کر دیا ہے۔ ایسے ہی سورۃ الکہف میں سد کے بابت ذی القرنین کا قول اُسی سد کے منہدم ہو جاتے کے ذکر سے بعد میں بیان کیا ہے اور سد کا منہ ہونا قیامت کی علامتوں میں سے ہے اور اس کے بعد صور پھونکنے جانے اور حشر کا بیان کیا ہے اور کافروں اور مومن لوگوں کے لئے جو باتیں ہوں گی اُن کا تذکرہ فرمایا ہے۔

اور بعض علماء کا قول ہے کہ تخلص اور استطراد کے مابین فرق یہ ہے کہ تخلص میں تم نے اس بات کو جسے پہلے بیان کر رہے تھے گویا بالکل چھوڑ دیا اور جس امر کی طرف تخلص کر کے آئے ہو بس اب اُسی کے ہو رہے۔ اور استطراد میں یہ بات ہوتی ہے کہ تم جس امر کی طرف استطراد کرتے ہو اس پر کوند جانے والی بجلی کی طرح چمکتے ہوئے گزر کر پھر اُسے چھوڑ کر اپنے اصلی مطلوب پر آ جایا کرتے ہو گویا کہ مستطرد چیز کا بیان کرنا تمہارا مقصود نہ تھا بلکہ وہ صرف ایک عارضی بات بطور جملہ معترضہ کے اثنائے کلام میں آ پڑی تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ اس سابق کے بیان سے اعراف اور شعراء کی سورتوں میں جو بات ہے وہ

استطرد ہی کے باب سے بنتی ہے اور تخلص کے باب سے نہیں ٹھہرتی۔ اس واسطے کہ سورۃ اعراف میں خدا تعالیٰ نے اپنے قول ”وَمِنْ قَوْمٍ مُّؤَسَّى“ کے ساتھ دوبارہ موسیٰ کے قصہ کی جانب عود فرمایا ہے۔ اور سورۃ الشعراء میں انبیاء علیہم السلام اور قوموں کے قصہ کی طرف عود کیا ہے۔

سامع کو مستعد اور چوکنا بنانے کے لئے ایک بات سے دوسری بات کی طرف یوں انتقال کرنا کہ نئی بات کو پہلی بات سے لفظ ہذا کے ساتھ جدا گانہ بنایا ہو یہ بھی حسن التخلص کے قریب قریب ہے۔ مثلاً سورہ ص میں خدا تعالیٰ نے انبیاء کا ذکر فرمانے کے بعد ارشاد کیا ہے ”هَذَا ذِكْرٌ وَإِنَّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَّآبٍ“ کیونکہ یہ قرآن بھی ذکر (یاد دہانی) کی ایک نوع ہے۔ اور جب کہ انبیاء کا ذکر جو کہ تنزیل کی ایک نوع ہے ختم ہو گیا تو خدا تعالیٰ نے ایک دوسری نوع کا ذکر کرنا چاہا اور وہ جنت اور اہل جنت کا حال تھا۔ پھر جب کہ اس سے بھی فارغ ہو گیا تو ارشاد کیا ”هَذَا وَإِنَّ لِلطَّاغِيْنَ لَشَرَّ مَّآبٍ“ یعنی دوزخ اور دوزخی لوگوں کا ذکر فرمایا۔ ابن اثیر کہتا ہے ”اس مقام میں لفظ ہذا اس طرح کا فصل ہے جو کہ وصل سے بہت اچھا ہوا کرتا ہے اور وہ ایک کلام سے دوسرے کلام کی طرف خروج کرنے کے مابین نہایت مولد علاقہ ہے۔ اور اسی کے قریب قریب حسن مطلب کی نوع بھی ہے۔ زنجانی اور طیبی کہتے ہیں حسن مطلب اس بات کا نام ہے کہ پہلے وسیلہ کا بیان کر لینے کے بعد پھر غرض کو بیان کریں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ کہ اس میں پہلے وسیلہ یعنی عبادت کا ذکر ہے اور اُس کے بعد غرض یعنی مدد چاہنے کا ذکر ہے۔ طیبی کہتا ہے ”اور اس طرح کی مثال جس میں حسن التخلص اور حسن مطلب دونوں باتیں اکٹھی جمع ہو گئی ہیں وہ خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے جس کو اس نے اللہ تعالیٰ ابراہیم علیہ السلام کی زبانی حکایت فرماتا ہے ”لَبِئْسَ عَذْوٌ لِّىَ إِلَّا رَبُّ الْعَالَمِينَ الَّذِى خَلَقْنِىْ فَهُوَ يَهْدِىْ..... رَبِّ هَبْ لِّىْ حُكْمًا وَٱلْحَقِّىْ بِٱلصَّٰلِحِينَ“

قاعدہ: بعض متاخرین کا قول ہے ”ایسا مفید کلی امر جو کہ تمام قرآن کی آیتوں کی باہمی مناسبتوں کو بتا سکے یہ ہے کہ پہلے تم اُس غرض پر نظر ڈالو جس کی وجہ سے سورہ کا سیاق (بیان) ہوا ہے۔ اور یہ دیکھو اُس غرض کے لئے کن مقدمات کی حاجت ہے۔ پھر اس پر نظر ڈالو کہ وہ مقدمات مطلوب سے نزدیک اور دور ہونے میں کس مرتبہ پر ہیں اور مقدمات کلام چلنے کے وقت دیکھنا چاہئے کہ احکام اور اُس کے تابع لوازم کی جانب سامع کے نفس کو متوجہ بنانے والی کن چیزوں کو وہ مقدمات اپنا تابع بنانے چاہتے ہیں اور کیا وہ لوازم ایسے ہیں کہ اُن پر واقف ہو جانے سے باقتضائے بلاغت منتظر کو انتظار کی زحمت سے نجات مل جاتی ہے؟ یا نہیں۔ اور یہی وہ کلی امر ہے جو کہ تمام اجزاء قرآن کے مابین ربط دینے کے حکم پر غلبہ اور تسلط کئے ہے اور جس وقت تم اس کو سمجھ لو گے تو اُس وقت تم پر تفصیل کے ساتھ ہر ایک سورۃ کی آیتوں کے مابین وجہ نظم کا پوری طرح انکشاف ہو جائے گا۔“

تنبیہ: بعض آیتیں اس طرح کی ہیں کہ اُن کی مناسبت اُن کے ماقبل کے ساتھ مشکل نظر آتی ہے ایسی آیتوں میں سے ایک قولہ تعالیٰ ”لَا تُسَخِّرْكَ بِهٖ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهٖ.....“ ہے جو کہ سورۃ القیامۃ میں واقع ہے اور اس کی وجہ مناسبت سورہ کے اول اور آخر کے ساتھ معلوم کرنا نہایت دشوار امر ہے کیونکہ یہ پوری سورۃ حالات قیامت کے بیان میں نازل ہوئی ہے یہاں تک کہ بعض راویوں نے یہ کہہ دیا کہ اس سورۃ میں سے کوئی چیز ساقط ہو گئی ہے۔ اور قتال نے اُس بیان

میں جو اُن سے فخر رازی کا مقولہ بتایا ہے یہ کہا ہے کہ اس سورہ کا نزول اُس انسان کے بارہ میں ہوا ہے جس کا ذکر اس سے پہلے قولہ تعالیٰ ”يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ“ میں ہو چکا ہے وہ کہتا ہے ”انسان کے روبرو اُس کا اعمال نامہ پیش ہوگا اور وہ اُس کو پڑھنے میں خوف کی وجہ سے لکنت کرے گا اس واسطے وہ قرأت میں تیزی سے کام کر لے گا اور ایسی حالت میں اس سے کہا جائے گا کہ تو اس اعمال نامہ کی جلد جلد قرأت کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دے کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم تیرے اعمال کو جمع کریں اور پھر اُن کو پڑھ کر تجھے سنائیں لہذا جبکہ اس ہم تیرے اعمال نامہ کو تیرے روبرو پڑھیں تو اُس وقت تو اُس کے پڑھنے کی تبعیت اس اقرار کے ساتھ کر کہ ہاں تو نے وہ کام کئے ہیں۔ پھر اس کے بعد ہم پر انسان کے امر کا بیان اور جو کچھ اس کی عقوبت کے متعلق ہے اس کی تفصیل واجب ہے۔“ مگر یہ بات اس امر کے مخالف ہے جو کہ حدیث صحیح سے ثابت ہوتی ہے کہ اس آیت کا نزول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت نزول وحی میں زبان کو حرکت دینے پر ہوا تھا۔

اور آئمہ نے اس کی بہت سی مناسبتیں بیان کی ہیں از انجملہ ایک یہ ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے قیامت کا ذکر فرمایا اور قیامت کی شان یہ تھی کہ جو شخص اُس کے لئے عمل کرنے میں قصور کرتا ہو وہ عاجلہ کی محبت رکھتا ہو (یعنی دنیا کی الفت میں گرفتار ہو) اور دین کی اصل یہ ہے کہ نیک کاموں کے کرنے میں جلدی سے کام لینا مطلوب ہے لہذا خدا تعالیٰ نے آگاہ بنایا کہ کبھی اس مطلوب پر ایک ایسی چیز عارض ہو جایا کرتی ہے جو کہ اس سے اجل (برتر) ہوا کرتی ہے اور وہ وحی الہی کا توجہ کے ساتھ سننا اور اُس سے وارد ہونے والے مطالب کا سمجھنا ہے۔ اور یاد کرنے میں مشغول ہونا اس بات سے روک دیا کرتا ہے لہذا حکم دیا گیا کہ یاد کرنے کی جلدی نہ کرو کیونکہ اُس کا یاد کرنا دین پروردگار عالم کے ذمہ ہے بس تمہارا کام صرف اس قدر ہے کہ جو وحی اترتی ہے اُسے غور سے سنتے جاؤ اور جب نزول وحی تمام ہو چکے تو اُس کے احکام کی پیروی کرو۔ پھر جس وقت یہ جملہ معترضہ ختم ہو گیا اُس وقت دوبارہ کلام کا رجوع اُسی انسان اور اس کے ہم جنسوں کے متعلقات کی طرف ہوا جس کے ذکر سے کلام کا آغاز ہوا تھا۔ اور خدا تعالیٰ نے فرمایا ”كَلَّا“ یہ ردع کا کلمہ ہے گویا کہ پروردگار عالم نے ارشاد کیا ”بلکہ تم لوگ اے بنی آدم بوجہ اس کے کہ جلد بازی سے پیدا ہوئے ہو ضرور ہر شے میں عجلت کیا کرو گے اور اسی وجہ سے عاجلہ (جلد ہونے والی چیز) کو دوست رکھو گے۔“

دوسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ قرآن اپنی عادت کے مطابق جس جگہ قیامت میں کئے جانے والے اعمال نامہ عبد کا ذکر کیا کرتا ہے اُسی جگہ اُس کے بعد ہی دنیا کی اس کتاب کا بھی ذکر کر دیتا ہے جو کہ احکام دین پر مشتمل ہے اور جس پر عمل کرنے اور نہ کرنے سے محاسبت ہوا کرتی ہے جیسا کہ سورۃ الکہف میں فرمایا ہے ”وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ“ یہاں تک کہ فرمایا ”وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ.....“ اور سورۃ سبحان الذی میں کہا ہے ”فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِسْمِئِهِ فَاتْلُكْ يَقْرَأْ كِتَابَهُمْ“ یہاں تک کہ ارشاد کیا ”وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ.....“ اور سورۃ طہ میں کہا ہے ”يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا“ یہاں تک کہ ارشاد ہوتا ہے ”فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ“

تیسری وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس وقت سورۃ کا اول حصہ ”وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ“ تک اتر چکا اس وقت اتفاقی طور پر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں نازل شدہ وحی کو حفظ کر لینے کی جلدی فرمائی اور سرعت کے ساتھ اس کی قرأت میں زبان کو حرکت دی کیونکہ آپ کو اس کے ذہن سے اتر جانے کا خوف تھا اور اس وقت قولہ تعالیٰ "لَا تُخَوِّكُ بِهِ لِسَانُكَ لِتَعْجَلَ بِهِ..... ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ" نازل ہوا۔ اور اس کے بعد کلام کا عود اس شے کے تکملہ کی طرف ہوا جس کے ساتھ اُسے آغاز کیا گیا تھا۔ امام رازی کا قول ہے "اور اس کی مثال یوں سمجھنی چاہئے جیسے کوئی مدرس کسی طالب علم سے ایک مسئلہ بیان کرتا ہو اور طالب علم اس حالت میں کسی غرضی چیز کی طرف مشغول ہو جائے تو استاد اس سے کہے "تم اپنا دل میری طرف رکھو اور جو کچھ میں بیان کرتا ہوں اس کو سمجھ لو تو پھر مسئلہ کو مکمل کرتے رہنا"۔ پس جو شخص سبب سے ناواقف ہو وہ یہی کہے گا کہ یہ کلام مسئلہ کے مناسب نہیں ہے مگر جو آدمی اس کا جاننے والا ہے وہ اس کلام کو بے محل نہ شمار کرے گا۔ چوتھی وجہ مناسبت یہ ہے کہ جس نفس کا ذکر سورۃ کے شروع میں ہوا ہے اس سے مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے نفس کے ذکر کی طرف عدول کیا اور گویا یہ کہا کہ عام نفوس کی شان تو وہ ہے مگر اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمہارا نفس تمام نفوس سے اشرف ہے لہذا تمہیں چاہئے کہ تم کامل ترین احوال کو اختیار کرو۔

قولہ تعالیٰ "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِ....." بھی اسی باب سے ہے کیونکہ بعض صورتوں میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بلا لون کے احکام اور گھروں کے اندر آنے کے احکام کے مابین کون سا رابطہ پایا جاتا ہے جو ان دونوں کو برابر میں ذکر کیا گیا؟ اور اس کا جواب یوں دیا گیا ہے کہ یہ استطراد کے باب سے ہے کیونکہ چاند گھٹنا بڑھنا ان کو اوقات حج کی شناخت کا ذریعہ بتایا گیا اور گھروں میں پشت کی طرف سے داخل ہونا زمانہ حج میں ان لوگوں کا ایک معمولی فعل تھا جیسا کہ اس آیت کے سبب نزول میں درج ہو چکا ہے اس لئے گھروں میں جانے کا حکم یہاں پر جواب میں سوال سے زائد امور بیان کرنے کے باب سے ذکر کیا گیا۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ سمندر کے پانی کی نسبت سوال ہوا تھا تو اس کے جواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اس کا پانی طاہر ہے اور اس کا میہ حلال ہے" اور قولہ تعالیٰ "وَاللَّهُ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ....." بھی اسی قبیل سے ہے کیونکہ اس کی نسبت بھی ماقبل سے وجہ اتصال کا سوال ہو سکتا ہے اور اس کا ماقبل ہے قولہ تعالیٰ "وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ....." شیخ ابو محمد الجوبینی اس کی تفسیر میں بیان کرتا ہے کہ اس نے ابو الحسن دہان کو یہ کہتے سنا ہے کہ "اس کی وجہ اتصال سابق میں بربادی بیت المقدس کا ذکر آچکا ہے یعنی یہ کہ تم کو یہ بات اس سے روگردانی پر آمادہ نہ بنائے اور تم اس کی طرف رخ کرو اس واسطے کہ مشرق اور مغرب سب خدا تعالیٰ کی بنائی ہوئی سمیتیں ہیں۔"

فصل

سورتوں کے فوائج اور خواتم کی مناسبت بھی اسی نوع سے ہے اور میں نے اس کے بیان میں ایک عمدہ رسالہ جدا گانہ تالیف کی ہے جس کا نام مراصد المَطَالِعِ فِي تَنَاسُبِ الْمَقَاطِعِ وَالْمَطَالِعِ رکھا ہے۔

سورۃ القصص کو دیکھو۔ اس کی ابتدا کیونکر موسیٰ کے ذکر اور ان کی نصرت کے بیان سے ہوئی ہے اور اس کے آغاز میں موسیٰ کا قول "فَلَنْ أَكُونُ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ" لایا گیا ہے۔ پھر ان کے اپنے وطن سے نکلنے کا ذکر ہوا ہے۔ اور یہ سورۃ

ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یوں حکم فرمانے پر ختم ہوئی ہے کہ ”لَا يَكُونُ ظَهِيرًا لِلْكَافِرِينَ“ وہ کافروں کے مددگار نہ بنیں۔ اور اُن کو مکہ مکرمہ سے نکال دیئے جانے کے بارہ میں تسلی دے کر پھر اُن سے یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ تم دوبارہ اپنے وطن میں واپس لائے جاؤ گے کیونکہ سورۃ کے اول میں خداوند جل شانہ نے ارشاد کیا ہے ”إِنَّا رَادُّوهُ“۔

زخشری کا قول ہے ”خداوند کریم نے ایک سورۃ کا فاتحہ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ“ گردانا ہے اور اُس کے خاتمہ میں ”إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ“ وارد کیا ہے۔ لہذا دیکھنا یہ ہے کہ یہاں فاتحہ اور خاتمہ کے مابین کیسا زمین و آسمان کا فرق ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بھی اسی طرح پر ذکر کرتا ہے اور اُس نے سورۃ ص کے بارہ میں کہا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کو ”ذکر“ کے لفظ سے آغاز فرما کر اسی پر ختم بھی کر دیا چنانچہ وہ فرماتا ہے ”إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ“ سورۃ ن کو اپنے قول ”مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ“ سے آغاز کیا اور اپنے قول ”إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ“ پر ختم فرمایا۔

ایک سورۃ کے فاتحہ کی مناسبت اُس سے قبل والی سورۃ کے خاتمہ کے ساتھ بھی اسی نوع میں شمار ہوتی ہے یہاں تک کہ ایسی مناسبت رکھنے والی سورتوں میں سے بعض کا تعلق لفظ ہی کے اعتبار سے ظاہر ہوا کرتا ہے جیسا کہ ”فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ“۔ ”لَا يَلَاذِبُ قَرْيَشٍ“ میں ہے اس لئے کہ اخفش نے ان دونوں کا باہمی اتصال ”فَالنَّقْطَةُ الِ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَذَابٌ وَخِزْيَانٌ“ کے باب سے قرار دیا ہے۔

الکواشی سورۃ المائدہ کی تفسیر میں لکھتا ہے کہ جس وقت خدا تعالیٰ نے سورۃ النساء کو توحید کے ماننے اور بندوں کے مابین عدل کرنے کے حکم پر تمام کیا تو اُس وقت اپنے قول ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ“ کے ساتھ پہلے حکم کی تاکید فرمائی اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ جب تم ہر ایک سورۃ کے افتتاح کا اعتبار کرو گے تو اُسے اُس کی ماقبل کی سورۃ کے خاتمہ سے نہایت مناسبت رکھنے والا پاؤ گے۔ پھر وہ مناسبت کبھی مخفی ہو جاتی ہے اور دوسری مرتبہ ظاہر ہوا کرتی ہے مثلاً سورۃ الانعام کا افتتاح الحمد کے ساتھ سورۃ مائدہ کے اختتام سے جو کہ فیصلہ قضاء کے بابت ہے مناسبت رکھتا ہے۔ جیسا کہ خود پروردگار عالم نے فرمایا ہے ”وَقَضَىٰ بَيْنَهُمُ بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ یا جس طرح سورۃ فاطر کا افتتاح ”الْحَمْدُ لِلَّهِ“ کے ساتھ اُس کی ماقبل والی سورۃ کے خاتمہ سے جو کہ قولہ تعالیٰ ”وَجِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ“ ہے ویسی ہی مناسبت رکھتا ہے جیسا کہ خدا تعالیٰ کے قول ”فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ“ میں پایا جاتا ہے۔ سورۃ الحدید کا افتتاح تسبیح کے ساتھ ہونا سورۃ الواقعة کے خاتمہ سے یوں مناسب ہے کہ اُس میں تسبیح کا حکم دیا گیا ہے۔ سورۃ البقرہ کا افتتاح ”الَمْ ذَلِكَ الْكِتَابُ“ کے ساتھ ہونے سے الصراط کی جانب اشارہ پایا جاتا ہے جو کہ قولہ تعالیٰ ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ میں ہے۔ گویا کہ جس وقت اُن لوگوں نے صراط مستقیم کی جانب ہدایت کا سوال کیا تو اُس وقت اُن سے کہا گیا کہ جس صراط کی طرف تم راستہ دکھانے کی خواہش کرتے ہو وہ کتاب ہی ہے۔ اور یہ عمدہ معنی ہیں اُن میں سورۃ بقرہ کا ارتباط سورۃ فاتحہ کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اور سورۃ الکوثر کے لطائف میں سے یہ ہے کہ وہ اپنے ماقبل کی سورۃ سے بمقابل کے انداز پر واقع ہوئی ہے کیونکہ اس سے سابق کی سورۃ میں خدا تعالیٰ نے منافق کی صفت میں چار امور ذکر کئے ہیں: (۱) بخل (۲) ترک نماز (۳) اور نماز کی ریا (دکھاوا) کرنا۔ (۴) زکوٰۃ نہ دینا۔ اور سورۃ الکوثر میں انہی چاروں باتوں کے مقابل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی چار خوبیاں ذکر کی ہیں۔ بخل کے

مقابلہ میں ”إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ“ یعنی مالی کثیر ترک صلوٰۃ کے مقابلہ میں ”فَصَلِّ“ یعنی اس پر مداومت کر ریاء کے مقابلہ میں ”لِيُؤْتِكَ“ یعنی خدا کی رضا جوئی کے لئے نہ کر آدمیوں کے خوش کرنے کو۔ اور مَنَعَ الْمَاعُونِ کے مقابلہ میں وَانْحَرُوا آیا ہے اور اس سے قربانیوں کا گوشت صدقہ کرنا مراد لیا گیا ہے۔

بعض علماء کا قول ہے۔ مصحف میں سورتوں کے رکھنے کی ترتیب کے بہت سے ایسے اسباب ہیں جو اس بات پر مطلع بناتے ہیں کہ وہ ترتیب توفیقی ہے اور کسی حکیم سے صادر ہوئی ہے۔ ازاں جملہ ایک سبب یہ ہے کہ وہ حروف کے موافق مرتب ہوئی ہیں جیسا کہ حواصیم میں ہے۔ دوسرا سبب یہ کہ سورۃ کا آغاز اُس کے ماقبل والی سورۃ کے آخر سے موافقت کھاتا ہے جیسا کہ سورۃ الحمد کا آخر معنی میں اور سورۃ البقرہ کا اول۔

تیسرا سبب لفظ میں ہم وزن ہونا ہے۔ جیسے تبت کا آخر اور سورۃ الاخلاص کا اول۔

چوتھا سبب سورۃ کے جملہ کا دوسرے جملہ سے مشابہ ہونا ہے جس طرح ”الضُّحٰی“ اور ”الْمُشْرِقُ“۔

کسی امام کا قول ہے سورۃ الفاتحہ ربوبیت کے اقرار دین اسلام میں پروردگار عالم کی طرف پناہ لینے اور یہود اور نصاریٰ کے دین سے محفوظ رہنے پر شامل ہے۔ سورۃ البقرہ قواعد دین پر شامل ہے اور سورۃ آل عمران اس کے مقصود کو مکمل بنانے والی ہے۔ لہذا البقرہ بمنزلہ حکم پر دلیل قائم کرنے کے ہے اور آل عمران بمنزلہ مخالفین کے شبہات کا جواب دینے کے۔ اسی واسطے سورۃ آل عمران میں متشابہ کا ذکر آیا ہے کیونکہ نصاریٰ نے قشابہ کے ساتھ تمسک کیا تھا اور آل عمران ہی میں حج واجب کیا گیا ہے ورنہ سورۃ البقرہ میں صرف حج کے مشروع ہونے کا ذکر ہوا ہے اور اُس کو شروع کر لینے کے بعد اُسے تمام کروانے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور سورۃ آل عمران میں اُسی طرح نصاریٰ سے زیادہ خطاب کیا گیا ہے جس طرح کہ سورۃ البقرہ میں یہودیوں کی طرف بکثرت خطاب ہوا ہے کیونکہ توراۃ اصل ہے اور انجیل اس کی فرع (شاخ) ہے اور یہ بات بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں تشریف آوری کے بعد یہودیوں ہی کو دعوت اسلام دی تھی اور اُس نے جہاد کیا تھا اور اپنے نصاریٰ سے پچھلے زمانہ میں جہاد فرمایا۔ جیسا کہ آپؐ کی دعوت اہل کتاب سے پہلے مشرکین پر آغاز ہوئی تھی اسی وجہ سے کئی سورتوں میں وہ دین مذکور ہے جو عام مخلوق اور انبیاء سب کا متفق علیہ اور اُس کے مخاطب تمام انسان بنائے گئے۔ اور مدنی سورتوں میں انہی لوگوں سے خطاب ہوا ہے جو انبیاء کے مقرر اور اہل کتاب تھے اور مومن لوگ لہذا اُن کے مخاطب بنانے کے لئے ”يَا أَهْلَ الْكِتَابِ. يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ“ اور ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا“ کے کلمات استعمال ہوئے ہیں۔

سورۃ النساء ان اسباب کے احکام پر متضمن ہے جو کہ انسانوں کے مابین ہیں۔ اُن اسباب کی دو قسمیں ہیں ایک خدا کے پیدا کئے ہوئے اور دوسرے آدمیوں کی قدرت میں دیئے گئے۔ مثلاً نسب (رشتہ) اور صہر (ناطہ) اس لئے خدا تعالیٰ نے سورۃ النساء کا افتتاح اپنے قول ”إِسْقُوا رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا“ کے ساتھ کیا اور پھر فرمایا ”وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ“ اب دیکھو کہ افتتاح میں یہ کیسی عجیب مناسبت اور براعت استعمال ہے کیونکہ افتتاح سورۃ کی آیت اُس شے پر شامل ہے جس کا بیان سورۃ کے اکثر حصہ میں کیا گیا ہے یعنی عورتوں سے نکاح کرنے۔ اُس کے محرمات اور موارث کا جو کہ ارحام سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس طرح کہ اس بات کی ابتداء آدم کی

آفریش سے ہوئی تھی پھر آدم علیہ السلام سے اُن کے جوڑے کی آفریش ہوئی اور بعد ازاں ان دونوں سے بہت سے مرد اور عورتیں دنیا میں پھیل گئیں۔ اور سورۃ المائدہ عقود کی سورۃ ہے وہ شریعتوں کی تکمیل اور دین کو کامل بنانے والی چیزوں اور رسولوں کے قول و بیان و فاکر نے اور جو اقرار امت پر لئے گئے ہیں اُن کو بنانے کے بیان پر شامل ہے اور چونکہ اُنہی چیزوں سے دین کامل ہوتا ہے لہذا اس سورۃ کا نام سورۃ التکمیل ہے۔ کیونکہ اسی سورۃ میں احرام باندھنے والے پر شکار کا حرام ہونا وارد ہوا ہے اور یہ بات احرام کو پورا کرنے والی ہے۔ شراب حرام کی گئی ہے جس کے ذریعہ سے حفاظت عقل کا اور دین تکملہ ہوا ہے۔ چوروں اور محارب لوگوں کی طرح بے اعتدالیاں کرنے والوں کی سزا مقرر کی گئی ہے جس سے حفاظت جان و مال کا انتظام ہوا ہے۔ پاک چیزیں حلال بنائی گئی ہیں کیونکہ یہ بات عبادت الہی کو تام اور کامل کرنے والی ہے۔ غرض کہ الہی وجوہ سے سورۃ المائدہ میں تمام وہ باتیں ذکر کی گئی ہیں جو کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ساتھ خصوصیت رکھتی ہیں مثلاً وضوء، تیمم اور ہر ایک دین دار پر قرآن کے مطابق حکم کیا جانا۔ اور اسی وجہ سے اس سورۃ میں اکمال اور اتمام کے الفاظ کثرت سے وارد ہوئے ہیں اور اسی سورۃ میں ذکر کیا گیا ہے کہ جو شخص دین اسلام سے مرتد (روگرداں) ہو جائے گا خداوند کریم اُس کے عوض میں اُس سے بہتر شخص اس دین کو عطا کرنے کا اور یہ دین ہمیشہ کامل ہی رہے گا اور اسی واسطے وارد ہوا ہے کہ سورۃ مائدہ میں ختم اور تمام کے اشارات ہونے کے لحاظ سے وہ سب سے آخر میں نازل ہوئی ہے۔ اور ان چاروں سورتوں یعنی البقرہ۔ آل عمران۔ النساء اور المائدہ کے مابین جو مذنی سورتیں ہیں یہ ترتیب نہایت اچھی ترتیب ہے۔

ابو جعفر بن الزبیر کہتا ہے خطاب نے ذکر کیا ہے کہ جس وقت صحابہ قرآن پر اجتماع کیا اور سورۃ القدر کو سورۃ الفلق کے بعد رکھا تو انہوں نے اس ترتیب سے یہ دلیل نکالی کہ قولہ تعالیٰ ”اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِيْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ“ میں کنایہ کی ہا سے اُس کے قول ”اِقْرَأْ“ کی جانب اشارہ ہونا مراد ہے۔ قاضی ابوبکر بن العربی کہتا ہے کہ یہ استدلال بے حد نادر ہے۔

فصل

کتاب البرہان میں آیا ہے کہ ”اور انہی مناسبتوں میں سے ایک بات سورتوں کا حروف مقطعه کے ساتھ آغاز ہونا ہے اور ہر ایک سورۃ کا اُنہی حروف کے ساتھ خاص ہونا جن کے ساتھ اُس کی ابتدا ہوئی ہے۔ یہاں تک کہ آلبر کے مقام پر آلم اور طس کے موضع میں ختم کو نہیں وارد کیا گیا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر ایک سورت کی ابتدا اسی سورۃ میں سے کسی ایک حرف کے ساتھ ہوئی ہے یوں کہ اُس کے اکثر کلمات اور حروف اُسی مبتداء کے مماثل ہیں لہذا ہر ایک سورۃ کے لئے یہ بات سزاوار ہوئی کہ جو کلمہ اُس کے اندر وارد نہیں ہوا ہے وہ اس کے مناسب بھی نہ ہو اور اس وجہ سے اگر ن کی جگہ پرق کو وضع کیا جاتا تو بے شک وہ تناسب نابود ہو جاتا جس کی مراعاة کتاب اللہ میں واجب ہے۔ سورۃ ق کے اس حرف سے ابتدا ہونے کی علت یہ ہے کہ اُس میں لفظ قاف کے ساتھ بہت سے کلمے قرآن اور آفریش (خلق) کے ذکر میں آئے ہیں۔ قول کی تکریر اور اُس کا بار بار دہرانا۔ ابن آدم سے قریب تلقی المسکین (دو فرشتوں کا باہم ملنا) عقیدہ۔ اور رقیب اور سابق کا قول اَلْقَاءُ فِيْ جَهَنَّمَ اور تَقَدُّمُ بِالْوَعْدِ مُتَقِينَ کا ذکر قلب اور قرون کا ذکر۔ تنقیب فی البلاد (ملکوں میں پھر جانا) چلنا

زمین کا تشقق (پھٹ پھٹ جانا) اور حقوق الوعد وغیرہ باتوں کا بیان اُس میں ہوا ہے اور یہ سب الفاظ حرف ق پر مشتمل ہیں۔

سورۃ یونس میں جس قدر کلمات واقع ہیں منجملہ ان کے دو سو یا اس سے زائد کلمات میں ”الر“ مقرر ہوا ہے۔ اس واسطے اس کا افتتاح ”الر“ کے ساتھ ہوا۔ سورۃ ص متعدد خصومتوں (جھگڑوں) پر مشتمل ہے کیونکہ اُس میں سب سے پہلی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خصومت ہے کفار کے ساتھ اور کفار کا یہ قول مذکور ہے ”أَجْعَلِ الْإِلَهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا“۔ پھر داؤد کے پاس دو خصموں کا اختتام (جھگڑنا) بیان ہوا ہے۔ اس کے بعد دوزخی لوگوں کی باہمی خصومت کا ذکر ہے۔ بعدہ ملأ اعلیٰ (فرشتوں) کی خصومت کا بیان ہے۔ اور پھر ابلیس کا جھگڑا آدم کی شان میں اور بعدہ اولاد آدم اور ان کے اغواء کے بارہ میں مذکور ہوا ہے۔

آلَم نے خلق و زبان اور دونوں ہونٹوں کے ہر نہ خارج کو بترتیب جمع کر لیا ہے اور اس بات سے ابتدائے آفرینش کی طرف اشارہ ہے اور انتہائے خلقت کی جانب جو کہ میعاد کے ابتدا ہونے کا زمانہ ہے اور وسط خلقت کی جانب اشارہ لگتا ہے جو کہ معاش (دنیاوی زندگی) ہے اور اُس میں احکام اور نواہی شروع ہوتے ہیں۔ اور جو سورۃ آلَم کے ساتھ شروع کی گئی ہے وہ ضرور ان تینوں امور پر شامل ہے سورۃ الاعراف میں آلَم پر ص کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ اُس میں منجملہ قصص کی شرح (بیان) کے آدم کا قصہ ہے اور پھر ان کے بعد آنے والے انبیاء علیہم السلام کا قصہ بیان ہوا ہے۔ اور تنزیہ وجہ یہ ہے کہ اُس میں ”فَلَا يَسْكُنُ فِي صَدْرِكَ خَرَجٌ“ کا ذکر ہے اور اسی وجہ سے کسی عالم کا قول ہے کہ ”آلَمِ الْقَصَصِ“ معنی ہیں ”آلَمِ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ“ سورۃ رعد میں آلَم پر راز اندکی گئی ہے کیونکہ اس میں خدا تعالیٰ نے ”وَلَقَعَ السَّمَوَاتِ“ فرمایا ہے اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس میں رعد اور برق وغیرہ کا ذکر آیا ہے۔

یہ بات معلوم کرنے کے قابل ہے کہ ان حروف کا ذکر کرتے وقت قرآن کریم کا معمول یہ ہے کہ ان کے بعد قرآن کے متعلق کسی بات کا ذکر فرمائے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”آلَمِ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ“ ”آلَمِ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ“ ”آلَمِ الْقَصَصِ كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ“ ”الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ“ ”طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى“ ”طه تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ“ ”يس وَالْقُرْآنُ“ ”ص وَالْقُرْآنُ“ ”حَمْ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ“ اور ”ق وَالْقُرْآنُ“ مگر تین سورتوں عنکبوت روم اور ن میں کوئی بات قرآن کے متعلق مذکور نہیں ہوئی ہے۔ اور میں نے اس بات کی حکمت کتاب اسرار التزیل میں بیان کر دی ہے۔

الحمرانی۔ حدیث انزل القرآن علی سبعۃ اُحرف۔ زاجر۔ وایمر۔ واخلال۔ وحرَام۔ و مُحْكَم۔ و مُتَشَابِه۔ و أمثال کے معنی میں بیان کرتا ہے ”معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا نزول خلقت کی انتہاء اور ہر ایک آغاز شدہ امر کے کمال کے وقت ہونے والا تھا۔ اسی واسطے وہ اس زیور سے آراستہ کل مخلوقات کے انتہا کا جامع اور ہر ایک امر کے کمال کا مرکز ہوا۔ اور اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عالم کائنات کے قسیم ہیں۔ اور قسیم جامع کامل کو کہتے ہیں اس وجہ سے آپ انبیاء علیہم السلام کے ختم کرنے والے ہوئے اور آپ کی کتاب بھی ایسی ہی خاتم الکتاب بنی۔ چونکہ معاد کا آغاز آپ کے ظہور ہی کے وقت سے ہو گیا اس لئے اپنے اُن تینوں جوامع کی اصلاح کا استیفاء کر لیا جن کی ابتدا میں اگلے انبیاء اور

اقوام کے عہد میں ہو چکی تھیں۔ اور اُن کا خاتمہ آپ کے وقت مبارک میں ہو گیا۔ اور فرمایا ”بُعِثْتُ لِاتِّمَمِ مَكَارِمِ الْاَخْلَاقِ“ یعنی میں اس واسطے مبعوث کیا گیا ہوں تاکہ اچھی عادتوں کو کمال کے درجہ پر پہنچا دوں اور وہ مکارم اخلاق کیا ہیں؟ دنیا، دین اور معاد کی درستی جن کو رسول علیہ السلام کے اس قول نے باہم جمع کر لیا ہے۔ ارشاد ہوا اَللّٰهُمَّ اَصْلِحْ لِيْ دِيْنِيْ الَّذِيْ هُوَ عِصْمَةُ اَمْرِيْ وَاصْلِحْ لِيْ دُنْيَايَ الَّتِيْ فِيْهَا مَعَاشِيْ وَاصْلِحْ لِيْ اٰخِرَتِيْ الَّتِيْ اِلَيْهَا مَعَادِيْ اے خدا میرا دین درست کر دے جو کہ میرا بچاؤ کا ذریعہ ہے میری دنیا سدھار دے کہ وہ میری بسر زندگی کا سامان ہے اور میری آخرت بنادے کہ اُس کی طرف مجھ کو پھر کر جانا ہے۔“

اور چونکہ ہر ایک صلاح میں اقیام اور انجام دو باتیں ہوا کرتی ہیں اس واسطے تینوں جامع باتوں کی تعداد المضاعف ہو کر چھ ہوئی اور یہی قرآن کے چھ حروف ہوئے پھر اس کے بعد خدا تعالیٰ نے ایک اور جامع ساتواں حرف مرحمت فرمایا جو کہ بالکل فرد ہے اور اُس کا کوئی جوڑنے وال نہیں اس لئے پورے سات حرف ہو گئے ہیں۔ ان حروف میں سے کتر حرف اصلاح دنیا کا حرف ہے اور اس کے دو حرف ہیں ایک حرام کا حرف کہ نفس و بدن کے صلاح کی صورت اُس سے پاک ہونے پر منحصر ہے کیونکہ وہ نفس اور جسم کی تقویم سے بہت بعید ہے۔ دوسرا حرف حلال ہے جس کے ذریعہ سے نفس اور بدن کی اصلاح ہوا کرتی ہے کیونکہ دن کی درستی سے موافقت رکھتا ہے۔ اور ان دونوں حروف حرام و حلال کی اصل توراۃ میں ہے اور ان دونوں کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔ اور حرف اصلاح دنیا کے بعد اُس سے متصل ہی اصلاح معاد کے دو حرف ہیں۔ اول حرف زجر اور نہی کہ آخرہ کا اُس سے ظاہر رکھنا ہی مناسب ہے کیونکہ وہ آخرت کی نیکیوں سے دور ہے۔ اور دوسرا حرف امر ہے جس پر آخرت منحصر ہے اس واسطے کہ وہ آخرت کی بھلائیوں کا متقاضی ہوتا ہے۔ اور ان دونوں حرفوں کی اصل انجیل میں اور ان کا تمام (پورا ہونا) قرآن میں پایا جاتا ہے۔ پھر اس کے بعد صلاح دین کے دو حرفوں کا نمبر ہے کہ زائجملہ ایک حرف محکم ہے وہ حرف متشابہ ہے جس میں بندہ کے لئے اُس کے پروردگار کا خطاب روشن اور واضح ہوا ہے اور دوسرا حرف متشابہ ہے جس میں بندہ پر اس کے پروردگار کا خطاب اس جہت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ اُس کی عقل خطاب ربانی کے ادراک میں قاصر رہتی ہے۔ چنانچہ پانچ حرف استعمال کے لئے ہیں اور یہ چھٹا حرف وقوف کے واسطے ہے اور عجز کا اعتراف کرنے کے لئے اور ان دونوں حرفوں کی اصل تمام اگلی کتابوں میں ہے اور ان کا تکملہ قرآن میں آ کر ہوا ہے۔ مگر ساتویں جامع حرف کی خصوصیت محض قرآن ہی کو حاصل ہے اور وہ حرف مثل ہے جو کہ مَثَلُ الْاَغْلٰی کا معنی ہے اور چونکہ یہ حرف سابع الحمد تھا لہذا خداوند کریم نے اُسی کے ساتھ اُمّ القرآن کا افتتاح فرما کر اس میں ان حروف سبعہ کے جوامع اکٹھا کر دیئے جو کہ تمام قرآن میں پھیلے ہوئے ہیں۔ وہ اس طرح کہ پہلی آیت ساتویں حرف الحمد پر شامل ہے دوسری آیت حلال و حرام کے دونوں حروف پر مشتمل ہے کہ اُن میں سے رحمانیہ نے دنیا کو اور رحیمیہ نے آخرت کو درست کر کے قائم کیا ہے۔ تیسری آیت کا اشتمال اس ملک (فرماں فرما) کے امر پر ہے جو کہ امر اور نہی کے دین میں اپنا اظہار کرنے والے حرفوں پر مگر ان اور مختار ہے۔ چوتھی آیت کا شمول محکم اور متشابہ کے دونوں حرفوں پر یوں ہے کہ حرف محکم قولہ تعالیٰ ”اِيَّاكَ نَعْبُدُ“ میں اور حرف متشابہ اُس کے قول ”اِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ“ میں پایا جاتا ہے اور جب کہ اُمّ القرآن کا افتتاح ساتویں جامع اور مہوب حرف سے ہوا تو اس وقت سورۃ البقرۃ کا افتتاح اُس چھٹے حرف سے کیا گیا جس کی فہم میں

مندوں کو عجز الحق ہوتا ہے اور وہ متشابہ ہے۔ الخ یہاں تک کہ الحرائی کا بیان ختم ہو گیا۔ اس بیان سے مقصود صرف اخیر حرف کا ذکر ہے ورنہ باقی کلام تو ایسا کہ کان اُس کے سننے سے اور دل اس کے سمجھنے سے گھبراتا ہے اور طبیعتوں کو اس کی جانب رغبت ہی نہیں ہوتی۔ اور خود میں اس بیان کو نقل کرنے پر استغفر اللہ پڑھتا ہوں۔ مگر اسی کے ساتھ یہ ضرور کہوں گا کہ اُس نے سورۃ البقرہ کے آسم کے ساتھ آغاز ہونے کی مناسبت بہت اچھی بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ جس وقت سورۃ الفاتحہ کی ابتدا ایسے محکم حرف کے ساتھ ہوئی جو کہ ہر شخص پر واضح اور عیاں ہے اور کسی کو اُس کے سمجھنے میں عذر تک نہیں ہو سکتا اس وقت سورۃ البقرہ کی ابتدا اس حرف محکم کے مد مقابل کے ساتھ کی گئی اور وہ حرف متشابہ ہے جس کی تاویل بعید از عقل یا محال ہوتی ہے۔

فصل

اور اسی مناسبت کی نوع سے سورتوں کے ناموں کی مناسبت اُن کے مقاصد کے ساتھ ہے اور اب سے پہلے سترہویں نوع میں اس بات کی طرف اشارہ بھی ہو چکا ہے۔ کرمانی اپنی کتاب عجائب میں کہتا ہے: "ساتوں سورتوں کا نام ختم نام میں اشتراک کے ساتھ محض اس لئے رکھا گیا کہ اُن کے مابین مخصوص طرح کا تشاکل ہے اور وہ مشابہت یہ ہے کہ اُن میں سے ہر ایک سورۃ کا افتتاح کتاب یا کتاب کی کسی صفت سے ہوا ہے اور اسی کے ساتھ مقداروں طول اور قصر کے لحاظ سے باہمی قربت پائی جاتی ہے اور نظام میں کلام کی شکل ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہے۔"

مناسبات کے بیان میں چند متفرق فوائد

شیخ تاج الدین ہکی کے تذکرہ میں انہی کے خط سے نقل ہو کر مذکور ہے "امام نے سوال کیا۔ سورۃ الاسراء کے تسبیح کے ساتھ اور سورۃ الکہف کے تحمید کے ساتھ شروع کئے جانے میں کیا حکمت ہے؟ اس کا جواب یوں دیا گیا کہ "تسبیح جہاں کہیں بھی آتی ہے تحمید پر مقدم ہو کر آتی ہے۔ جیسے "فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ" اور "سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ" اور ابن الزمکانی نے اس کا یوں جواب دیا ہے کہ "سُبْحَانَ الَّذِي" کی سورۃ چونکہ اس اسری (رات کی سیر) کے قصہ پر شامل تھی جس کی وجہ سے مشرکین نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو جھٹلایا تھا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا جھٹلانا بمنزلہ اس کے ہے کہ گویا خدا تعالیٰ کو جھٹلایا گیا اس واسطے اُس میں "سُبْحَانَ" کا لفظ لایا گیا تاکہ اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اُس کذب سے ہو جائے جو کہ اُس کے نبی کی جانب منسوب کیا گیا ہے اور سورۃ الکہف کا نزول چونکہ مشرکین کے قصہ اصحاب کہف دریافت کرنے اور وحی کے پھڑ جانے کے بعد ہوا تھا اس واسطے وہ اس بات کو بیان کرتے نازل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین سے اپنی نعمت کا سلسلہ منقطع نہیں کیا ہے بلکہ وہ ان پر کتاب نازل فرما کر اپنی نعمت کو تمام اور کامل کرتا ہے لہذا اس کا افتتاح الحمد کے ساتھ مناسب ہوا کیونکہ نعمت کا شکر یہ حمد سے ادا ہو سکتا ہے۔"

الجوینی کی تفسیر میں آیا ہے "سورۃ الفاتحہ کی ابتدا قولہ تعالیٰ "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" کے ساتھ ہوئی جس میں یہ وصف ہے کہ خدا تعالیٰ تمام مخلوقات کا مالک ہے۔ اور انعام کہف سب اور فاطر کی سورت میں خدا کی صفت اس بات کے

ساتھ نہیں کی گئی بلکہ اُس کی صفات کے افراد میں سے محض ایک ہی فرد کا ذکر لیا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ سورۃ الانعام میں ”خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَالظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ“ سورۃ الکہف میں ”وَاَنْزَلَ الْكِتٰبَ“ سورۃ سبا میں ”مَلِكٍ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ“ اور سورۃ الفاطر میں ”خَلَقَهُمَا“ اُن دونوں کی تحقیق ہی کے وصف کو بیان کیا ہے تو اُس کی وجہ یہ ہے کہ سورۃ الفاتحہ اُم القرآن اور اُس کا مطلع ہے لہذا مناسب ہوا کہ اُس میں بلیغ ترین صفت اور عام اور شامل (کامل) ترین وصف لایا جائے۔

کرمانی کی کتاب العجائب میں مذکور ہے کہ ”اگر کہا جائے کہ ”یَسْئَلُوْنَكَ“ چار مرتبہ بغیر واو کے کیونکر آیا ہے (۱) یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهْلِ“ (۲) یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ“ (۳) یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ“ اور (۴) یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ اور پھر تین مقاموں پر اُس کو واو کے ساتھ کیوں پایا جاتا ہے؟ (۱) وَیَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ“ (۲) وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْيَتَامٰی“ اور (۳) وَیَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ“ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ اُس کی علت پہلے حادثوں سے متفرق طور پر سوال کا واقع ہونا اور آخری حوادث سے ایک ہی وقت میں سوال کا وقوع ہے لہذا آخری سوال کے موقع پر اُسے حرف جمع (واو حرف عطف جو کہ جمع کر دینے کا فائدہ دیتا ہے) کے ساتھ لایا گیا تا کہ وہ ان امور سے اب کے سوال ہونے پر دلالت کرے۔ پھر اگر کوئی یہ سوال کرے کہ ایک مقام میں ”وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْجِبَالِ بِقُلْ“ کیوں آیا ہے؟ حالانکہ قرآن کا دستور ہے کہ وہ جواب میں لفظ ”قُلْ“ کو بغیر فا کے لاتا ہے؟ تو اُس کا جواب کرمانی یہ دیتا ہے کہ یہاں تقدیر عبارت ”لَوْ سِئِلْتُ عَنْهَا فَقُلْ“ ہے پھر اگر سوال کیا جائے کہ ”وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِيْ عَنِّيْ فَاِنِّيْ قَرِيْبٌ“ کیوں آیا؟ حالانکہ سوال کا معمول یہ ہے کہ قرآن میں اس کا جواب لفظ ”قُلْ“ کے ساتھ آیا کرتا ہے؟ تو ہم اس کا جواب یہ دیں گے یہاں لفظ ”قُلْ“ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے واسطے حذف کر دیا گیا کہ دعا کی حالت میں بندہ ایسے اشرف مقام پر ہوا کرتا ہے جہاں اُس کے اور اُس کے مولا کے مابین کوئی واسطہ (درمیانی) باقی نہیں رہ جاتا اور وہ براہ راست جو کچھ عرض کرتا ہے اُس کا بلا واسطہ جواب پاتا ہے۔

قرآن میں دو سورتیں ایسی وارد ہوئی ہیں کہ ان دونوں سورتوں کا اول ”يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ“ ہے اور قرآن کے ہر ایک نصف حصہ میں ایسی ایک ایک سورۃ آئی ہے۔ لہذا پہلے نصف قرآن میں جو سورۃ ”يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ“ کے خطاب سے آغاز ہوئی ہے وہ مبداء کی شرح (بیان) پر مشتمل ہے اور نصف ثانی کی سورۃ معاد کی شرح (تفصیل) پر شامل ہے۔

نوع تریستہ

متشابه آیتیں

بہت لوگوں نے اس بارہ میں جداگانہ اور مستقل کتابیں لکھی ہیں جن میں میرا گمان ہے کہ سب سے پہلا شخص کسمائی ہے اور سخاوی نے اس کو نظم کیا ہے۔ کرمائی نے اپنی کتاب البزہان فی متشابه القرآن اسی نوع کی توجیہ میں تالیف کی ہے۔

اور اس سے بہتر کتاب دُرّۃ التنزیل اور غرۃ التاویل ابی عبد اللہ الرازی کی تالیف ہے۔ پھر اس سے بھی بڑھ کر عمدہ کتاب ابی جعفر ابن الزبیر نے لکھی ہے جس کا نام ملاک التاویل ہے مگر میں اُس کتاب کو نہ دیکھ سکا اس نوع میں قاضی بدر الدین بن جماعت کی بھی ایک عمدہ کتاب کشف المعانی عن مثابہ المثنی نامی پائی جاتی ہے۔ اور اسرار التنزیل کی کتاب میں جس کا نام قطف الانہار فی کشف الاسرار ہے بہت سی مثابہ آیتوں کا بیان پایا جاتا ہے۔ آیتوں کے باہم مثابہ لانے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ایک ہی قصہ کو متفرق صورتوں میں وارد اور مختلف فواصل کے ساتھ بیان کیا جائے بلکہ کوئی قصہ ایک موضع میں مقدم اور دوسری جگہ میں موخر بھی آیا کرتا ہے مثلاً سورۃ البقرہ میں قولہ تعالیٰ "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً" اور سورۃ الاعراف میں "وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا" آیا ہے۔ اور سورۃ البقرہ میں "وَمَا اٰهْلُ بَيْتِ لَغَيْرِ اللّٰهِ" وارد ہوا ہے بحالیکہ تمام قرآن میں جہاں دیکھو "وَمَا اٰهْلُ لَغَيْرِ اللّٰهِ" وارد ہوا ہے۔ یا ایک موضع میں کسی حرف کی زیادتی کے ساتھ اور دوسری جگہ بغیر اُس زیادتی کے آیا ہے مثلاً "سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَا نَذَرْتَهُمْ اَمْ لَمْ يَمْسَسْنِ" اور البقرہ میں "وَيَكُونُ الْاٰدِیْنَ لِلّٰهِ" آیا ہے مگر الانفال میں "كُلُّهُ لِلّٰهِ" وارد ہوا ہے۔ یا یہ کہ ایک موضع میں اسم معرفہ اور دوسری جگہ اسم نکرہ آیا ہو۔ ایک جگہ مفرد اور دوسری جگہ جمع ہو یا یہ کہ ایک موضع میں کسی حرف کے ساتھ اور دوسری جگہ دوسرے حرف کے ساتھ وارد ہوا ہو۔ یا یہ کہ ایک جگہ مدغم اور دوسری جگہ مفکوک وارد ہو۔ اور یہ نوع مناسبات کی نوع کے ساتھ متداخل ہوتی ہے اور اُس کی چند مثالیں توجیہ کے ساتھ یہ ہیں۔

سورۃ البقرہ میں اللہ پاک فرماتا ہے "هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ" اور سورۃ لقمان میں "هُدًی وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِیْنَ" ارشاد کرتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ البقرہ میں مجموع ایمان کا ذکر متقین کے ورود کو مناسب تھا اور لقمان کی رحمت کا بیان ہونے کی وجہ سے محسنین لائے جانے کی مناسبت تھی۔

اللہ پاک نے البقرہ میں "وَقُلْنَا یٰۤاٰدَمُ اسْكُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا" فرمایا ہے اور سورۃ الاعراف میں "فَكُلَا" حرف فا کے ساتھ ارشاد کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ سورۃ البقرہ میں سکنی کے معنی "اقامت" کے ہیں۔ اور الاعراف میں وہ "اتخاذ مسکن" کے معنی میں آیا ہے لہذا جس وقت قول کی نسبت خدا تعالیٰ کی طرف ہوئی یعنی "وَقُلْنَا یٰۤاٰدَمُ" کہا گیا تو اُس وقت اکرام کی زیادتی مناسب ٹھہری اور واو حرف عطف لایا گیا جو کہ سکنی اور اکل کے مابین جمع کرنے پر دلالت کر رہا ہے اور اسی واسطے اُس میں "وَعَدًا" کا لفظ کہا گیا۔ اور فرمایا کہ "حَیْثُ شِئْتُمَا" جہاں تم چاہو کیونکہ وہ عام تر ہے۔ اور سورۃ الاعراف میں "یٰۤاٰدَمُ" آیا تھا اس واسطے وہاں حرف فال لایا گیا جو کہ سکنی (سکونت اختیار کرنے) کے بعد "اکل" (کھانے) کی ترتیب پر دلالت کرتا ہے یعنی وہ سکنی جس کے اختیار کرنے کا حکم دیا گیا تھا کیونکہ سکونت کا انتظام ہو جانے کے بعد ہی کھانے پینے کا سامان ہو سکتا ہے اور یہ بات بھی ہے کہ "مِنْ حَیْثُ" کا لفظ حَیْثُ شِئْتُمَا کے معنی کا عموم نہیں پاسکتا۔ تو اللہ تعالیٰ "وَاتَّقُوا یَوْمًا اَلَّا تَخْزٰی نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَیْئًا....." کے بعد خدا تعالیٰ فرماتا ہے "وَلَا یُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ" دیکھو اس میں عدل کی تقدیم اور تاخیر دونوں باتیں موجود ہیں اور ایک بار اُس کی تعبیر قبول شفاعت کے ساتھ کی گئی تو دوسری مرتبہ نفع کے ساتھ۔ اس کی حکمت میں بیان ہوا ہے کہ "منہا" میں جو ضمیر ہے وہ پہلے معنی میں نفس

اولیٰ (پہلے نفس) کی طرف راجع ہوتی ہے اور دوسرے معنی میں دوسرے نفس کی طرف۔ لہذا پہلے مفہوم میں بیان ہوا ہے کہ وہ شفاعت کرنے والا جزا دہندہ نفس جو کہ غیر کی طرف سے عذر خواہی کرتا ہے اس کی کوئی شفاعت قبول نہیں کی جاتی اور نہ اُس سے کسی عدل کا اخذ کیا جاتا ہے۔ اور شفاعت کو اس واسطے مقدم رکھا کہ شفاعت کنندہ عذر خواہی کو اُس سے بذلِ عدل کرنے پر مقدم رکھتا ہے۔ اور دوسرے معانی میں یہ بیان ہوا ہے کہ جو نفس اپنے جرم میں گرفتار مطالبہ ہوتا ہے اُس کی جانب سے نہ تو کوئی خود اس کا عدل قبول کیا جاتا ہے اور نہ کسی سفارش کی سفارش اُسے مطالبہ سے بچانے میں دافع پڑتی ہے یہاں عدل کی تقدیم اس لئے ہوئی کہ شفاعت کی ضرورت عدل کے رد کر دیئے جانے کے وقت ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ اسی باعث ہے پہلے جملہ میں ”لَا تُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ“ اور دوسرے جملہ میں ”لَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ“ کہا گیا کیونکہ شفاعت صرف شافع کی قبول ہوتی ہے اور اُس کا تفع محض اُسی شخص کو پہنچتا ہے جس کے لئے سفارش کی گئی ہو۔ قولہ تعالیٰ ”إِذْ نَجَّيْنَاكَ مِنَ الْفِرْعَوْنَ يَسُومُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ“ اور سورۃ ابراہیم میں ”وَيُذَبِّحُونَ“ واؤ کے ساتھ فرمایا ہے۔ اُس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی آیت میں خدا تعالیٰ کا کلام ہے بنی اسرائیل کے ساتھ اس واسطے پروردگار عالم نے خطاب میں عنایت فرمانے کے لحاظ سے اُن کو مصائب کی تعداد نہیں بتائی یا متعدد تکلیفوں کا اظہار ان پر نہیں فرمایا۔ اور دوسری آیت موسیٰ علیہ السلام کا قول ہے لہذا اُنہوں نے تکالیف کو متعدد کر کے بیان کیا اور سورۃ الاعراف میں ”يُذَبِّحُونَ“ کی جگہ پر ”يُقْتَلُونَ“ آیا ہے اور یہ بات طرح طرح کے الفاظ لانے کے قبل سے ہے جس کو تفتُّن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ“ کے بالمقابل سورۃ الاعراف میں جو آیت آئی ہے اُس کے اندر لفظوں کا اختلاف ہے۔ اس کا نکتہ یہ ہے کہ البقرہ کی آیت اُن لوگوں کے معرض ذکر میں وارد ہوئی ہے جن پر انعام کیا گیا ہے یوں کہ خدا تعالیٰ نے فرمایا ہے ”يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِي“ لہذا یہاں خدا تعالیٰ کی جانب قول کی نسبت مناسب ہوئی اور اس کے قول ”رَغَدًا“ سے بھی مناسب ٹھہری کیونکہ جس چیز کے ساتھ انعام کیا گیا ہے وہ کامل ترین ہے۔ پھر ایسے ہی ”وَإِذْ خُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا“ کی تقدیم سے مناسب ہوا اور ”خَطَايَاكُمْ“ بھی مناسب مقام پر آیا اس واسطے کہ وہ جمع کثرت سے اور ”وَسُرِّيذًا“ میں واؤ کا آنا مناسب ٹھہراتا کہ وہ اُن دونوں کے مابین جمع کرنے پر دلالت کرے۔ اور ”فَكُلُوا“ میں حرف فا کے مناسب یوں ٹھہری کہ اکل کا ترتب دخول پر ہے۔

اور الاعراف کی آیت کا افتتاح ایسی بات کے ساتھ ہوا ہے جس میں بنی اسرائیل کو سرزنش کی گئی ہے اور وہ اُن لوگوں کا قول ”اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ“ ہے پھر اُن لوگوں کا گوسالہ کو معبود بنا لینا مذکور ہوا ہے اس واسطے ”وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ“ کہنا مناسب حال ٹھہرا اور ”رَغَدًا“ کو ترک کر دینا مناسب ہوا۔ اور سنی اکل کے ساتھ جمع ہونے والی چیز تھی اس لحاظ سے ”وَكُلُوا“ کہا گیا۔ مغفرت خطایا کے ذکر کی تقدیم مناسب ہوئی اور ”سُرِّيذًا“ میں واؤ کا ترک کر دینا اچھا ٹھہرا۔ اور چونکہ الاعراف میں ہدایت پانے والوں کی تبعیض (معدودے چند ہونے) کا بیان قولہ تعالیٰ ”وَمِنْ قَوْمٍ مُّؤَسَّى أُمَّةٌ يَهْدُونَ بِالْحَقِّ“ سے پایا گیا تھا اس لئے مناسب ہوا کہ قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ“ کے ذریعہ سے بعض لوگوں کا ظالم ہونا بھی بیان کر دیا جائے۔ اور سورۃ البقرہ میں اس کی مانند کوئی بات متقدم نہیں ہوئی تھی لہذا وہاں اس کو ترک کر دیا اور

سورۃ البقرہ میں اُن لوگوں کی سلامتی کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے جنہوں نے ظلم نہیں کیا ہے کیونکہ اُس نے انزال کی تصریح ظلم کے ساتھ وصف کئے گئے لوگوں پر کر دی ہے اور اس سال بہ نسبت انزال کے وقوع میں شدید (سخت) تر ہے اس واسطے سورۃ البقرہ میں ذکرِ نعمت کا سیاق اس کے مناسب ہوا۔ آیت بقرہ یَفْضِلُونَ کے ساتھ ختم کی گئی اور اس سے ظلم لازم نہیں آتا حالانکہ ظلم سے فسق فسق لازم آیا کرتا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک لفظ اپنے سیاق کے مناسب ٹھہرا۔ اسی طرح سورۃ البقرہ میں ”فَانْفَجَرَتْ“ اور سورۃ الاعراف میں ”اِنْجَسَتْ“ آیا ہے کیونکہ ”اِنْجَسَتْ“ کثرتِ ماء کی صورت میں زیادہ بلغ ہے اور اسی واسطے نعمتوں کے ذکر کے سیاق کا اُس کے ساتھ تعبیر کیا جانا مناسب ہوا۔ قولہ تعالیٰ ”وَقَالُوا لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ اِلَّا اَيَّامًا مَّعْدُودَةً“ اور آل عمران میں ”اَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ“ آیا ہے۔ ابنِ جماعہ کہتا ہے اُس کی وجہ یہ ہے کہ اس بات کے کہنے والے یہودیوں کے دو فرقے تھے منجملہ اُن کے ایک فرقہ نے کہا کہ ہم لوگ دوزخ کے عذاب میں دنیاوی ایام کی تعداد سے صرف سات دن بہتلا رکھے جائیں گے۔ اور دوسرے فرقہ کا قول تھا کہ ”ہم کو عذاب دوزخ صرف چالیس دن بھگتنا پڑے گا جتنے دنوں ہمارے باپ دادا نے گوسالہ پرستی کی ہے۔ لہذا سورۃ البقرہ کی آیت دوسرے فرقہ کے قصد کی محتمل ہے یوں کہ اُس کی تعبیر جمع کثرت کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور آل عمران کی آیت میں پہلے فرقہ کا قول کے اعتبار محتمل ہے کیونکہ وہاں جمع قلت کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

ابو عبد اللہ الرازی کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”اِنَّ هٰذِي الْاِلٰهِي هُوَ الْهٰذِي“ تفہیم کلام کے باب سے ہے کیونکہ سورۃ آل عمران میں ”اِنَّ الْاِلٰهِي هٰذِي الْاِلٰهِي“ آیا ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ سورۃ البقرہ میں الْاِلٰهِي سے قبلہ کا پھیرا جانا مراد ہے اور آل عمران میں اُس سے دین مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ اس سے پہلے قولہ تعالیٰ ”لَمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ“ مقدم ہو چکا ہے اور اُس کے معنی ہیں دین اسلام۔ قولہ تعالیٰ ”رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا“ سورۃ البقرہ میں آیا ہے اور سورۃ ابراہیم میں ”هٰذَا الْبَلَدُ اٰمِنًا“ وارد ہوا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے قول کے ساتھ ابراہیم علیہ السلام نے اُس وقت دعا کی تھی جب کہ وہ بی بی ہاجرہ اور اپنے بیٹے اسماعیل کو وہاں چھوڑ آئے تھے اور اُس وقت شہر مکہ کی جگہ پر ایک پہاڑی وادی (نیشی میدان) تھی۔ اور آپ نے اُس کے آباد شہر ہو جانے کی دعا فرمائی۔ پھر دوسری دعا اس وقت کی ہے جب کہ وہاں جرہم کا قبیلہ آباد ہو گیا تھا اور ابراہیم علیہ السلام نے دوبارہ آ کر اس صحرا کو آباد شہر دیکھا تھا لہذا انہوں نے اس کے محفوظ ہونے کی دعا مانگی۔ اور اسی قبیل سے قولہ تعالیٰ ”قُولُوا اٰمِنًا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ اِلَيْنَا“ سورۃ البقرہ میں اور قولہ تعالیٰ ”قُلْ اٰمِنًا بِاللّٰهِ وَمَا اُنْزِلَ عَلَيْنَا“ سورۃ آل عمران میں۔ اس واسطے کہ پہلا قول مسلمانوں سے خطاب ہے اور دوسرا نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے خطاب ہے اور اس کا یہ سبب بھی ہے کہ ”اِلٰہی“ پر ہر ایک جہت سے انتہائی ہوتی ہے مگر ”علی“ پر محض ایک ہی جہت سے انتہا ہوا کرتی ہے جو کہ علو (بلندی) ہے اور قرآن کی یہ حالت ہے کہ جتنی جہتوں سے اس کا مبلغ (تبلیغ کرنے والا) اُس کی جانب آ سکتا ہے اتنی ہی جہتوں سے قرآن بھی مسلمانوں کے پاس آتا ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم محض ایک علو (بلندی) کی جہت سے خاص کر آئے تھے لہذا اس کا قول ”عَلَيْنَا“ اور اس وجہ سے جو باتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جہت میں آئی ہیں اُن میں سے اکثر علی کے ساتھ وارد ہوئی ہیں اور امت کی جہت میں آنے والی باتیں بکثرت اِلٰہی کے ساتھ آئی ہیں۔ تو کہ

تعالیٰ "يُحْلِكَ حُدُودَ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا" کہ اس کے بعد ارشاد کیا ہے "فَلَا تَعْتَدُواَهَا" اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا قول بہت سی ممانعتوں کے بعد وارد ہوا ہے اس واسطے اُن کے قریب جانے سے منع کرنا ہی مناسب ہوا۔ اور دوسرا قول بہت سے احکام کے بعد آیا ہے اس لئے مناسب ہوا کہ اُن احکام سے تجاوز کرنے کی بھی کی جائے اور کہا جائے کہ اس حد پر وقوف کر دے۔ قولہ تعالیٰ "نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ" اور دوسری جگہ فرمایا "وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ" یہ اس لئے کہا گیا کہ کتاب (قرآن) تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا گیا ہے لہذا اُس کے واسطے نازل کا لفظ لانا مناسب ہوا جو کہ تکریر (بار بار بیان ہونے) پر دلالت کر رہا ہے بخلاف توراۃ اور انجیل کے کہ اُس کا نزول یکبارگی ہوا ہے۔ قولہ تعالیٰ "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ" اور سورۃ الاسراء میں "خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ" آیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلا کلام اُن فقیروں کی جانب خطاب ہے جو تنگدست ہیں یعنی اُن سے کہا گیا ہے کہ اپنی اولاد کو بوجہ اتنے تنگدست اور محتاج ہونے کے قتل نہ کرو۔ اور اس وجہ سے اس کے بعد "نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ" کا آنا اچھا ہوا ہے کہ ہم تم کو ایسا رزق دیں گے جس سے تمہاری تنگدستی زائل ہو جائے گی۔ اور پھر ارشاد کیا "وَأَيُّهُمْ" اور اُن بچوں کو بھی رزق دیں گے یعنی تم سب کو روزی پہنچائیں گے۔ اور دوسری آیت کا روائے سخن مالدار لوگوں کی جانب ہے یعنی وہ لوگ بچوں کے سبب سے لاحق ہونے والے فقر کے خوف سے ان کو قتل نہ کریں۔ اس لئے یہاں پر "نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَأَيُّكُمْ" اور شاد ہونا حسن ٹھہرا۔ قولہ تعالیٰ "فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَإِنَّهُ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ" سورۃ الاعراف میں کہ اس کے بالمقابل سورۃ فصلت میں "إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" آیا ہے تو اس کی وجہ ابن جماعہ نے یہ بیان کی ہے کہ سورۃ الاعراف کی آیت پہلے اتری ہے اور سورۃ فصلت والی آیت کا نزول دوسری مرتبہ ہوا ہے لہذا اس میں تعریف (معرفہ بنانا) یعنی "هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ" کہنا اچھا ہوا۔ مراد یہ ہے کہ وہ ایسا سمیع اور علیم ہے جس کا ذکر پہلے شیطان کے خدشہ ڈالنے کے موقع پر ہو چکا ہے۔ قولہ تعالیٰ "الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ" اور مومنین کے بارہ میں فرمایا ہے "بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ" پھر کفار کے معاملہ میں ارشاد کیا ہے "وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ" یہ تفریق اس لئے ہے کہ منافق لوگ کسی مقرر دین اور ظاہر شریعت کی پابندی میں باہم ایک دوسرے کے مددگار نہیں ہوتے اس لئے بعض منافق یہودی تھے اور بعض مشرک لہذا خدا تعالیٰ نے اُس کے بارہ میں "مِنْ بَعْضٍ" ارشاد کیا جس سے یہ مراد ہے کہ وہ لوگ شک اور نفاق میں ایک دوسرے کے ہم خیال ہیں۔ اور مومن لوگ دین اسلام پر قائم ہو کر باہم ایک دوسرے کے مددگار تھے۔ اسی طرح کفار جو کہ کفر کا اعلان کر رہے تھے وہ بھی ایک دوسرے کے معین و یاور اور منافقین کے بخلاف باہمی امداد پر مجتمع تھے جیسا کہ خدا تعالیٰ نے منافق لوگوں کی نسبت فرمایا ہے "تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى" یعنی تم اُن کو متفق خیال کرتے ہو بحالیکہ اُن کے دل پراگندہ ہیں۔ اُن میں پھوٹ پڑی ہے۔ غرضیکہ یہ چند مثالیں بطور مشتمل نمونہ اور از خردارے یہاں بیان کر دی گئیں جن سے اس نوع کے اصل مدعا پر ایک طرح کی روشنی پڑتی ہے اور پھر اسی روشنی کی شمع کو اپنا دلیل راہ بنا کر تشابہات کی وجہ مناسبت تحقیق کی جاسکتی ہے۔ اور اس کے ماسوا بہت سی متشابہ آیتوں کا بیان تقدیم و تاخیر کی نوع اور فواصل وغیرہ کی دوسری انواع میں پہلے بھی ہو چکا ہے۔

نوع چونستہ

اعجاز قرآن

بہت سے علماء نے اس نوع کے متعلق مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں از انجملہ خطابی، ربمکانی، امام رازی، ابن سرائقہ اور قاضی ابوبکر باقلانی بھی ہیں۔ ابن عزلی کہتا ہے کہ ”باقلائی کی کتاب اس بارہ میں بے مثل ہے۔“
معجزہ ایسے خارق عادت امر کو کہتے ہیں جس کے ساتھ تحدی بھی کی گئی ہو اور وہ معارضہ سے سالم رہے۔
معجزہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) حسی اور (۲) عقلی۔

قوم بنی اسرائیل کے اکثر معجزات حسی تھے جس وجہ یہ تھی کہ وہ قوم بڑی کند ذہن اور کم فہم تھی۔ اور اس امت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے زیادہ تر معجزات عقلی ہیں جس کا سبب اس امت کے افراد کی ذکاوت اور ان کے عقل کا کمال ہے اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شریعت مصطفوی صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ قیامت تک صفحہ دہر پر باقی رہنے والی شریعت ہے اس واسطے اس کو یہ خصوصیت عطا ہوئی کہ اس کے شارع اور نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) کو ہمیشہ قائم و باقی رہنے والا عقلی معجزہ دیا گیا تاکہ اہل بصیرت اُسے ہر وقت اور زمانہ میں دیکھیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”نبیوں میں سے کوئی نبی ہوا مگر یہ کہ اُس کو کوئی ایسی چیز دی گئی کہ اُسی چیز کے مثل آدمی اس پر ایمان لے آئے۔ اور چیزیں نیست کہ جو چیز مجھے دی گئی وہ وحی ہے کہ اُس کو خدا تعالیٰ نے مجھ پر بھیجا ہے لہذا میں نے اُمید کی میں اُن سبھوں سے زیادہ پیرو رکھنے والا ہوں گا۔“ اس حدیث کی تخریج بخاری نے کی ہے۔

کہا گیا ہے کہ اس کے یہ معنی ہیں ”تمام نبیوں کے معجزات اُن کے زمانوں کے ختم ہونے کے ساتھ ہی مٹ گئے اس واسطے اُن معجزوں کو صرف اُنہی لوگوں نے دیکھا جو کہ اُن زمانہ میں حاضر تھے اور قرآن کا معجزہ بروز قیامت تک دائمی ہے وہ اسلوب بیان اور بلاغت اور غیبت کی خبریں بتانے میں خرق عادت ہے کوئی زمانہ ایسا نہیں گزرے گا کہ اُس میں کوئی قرآن کی پیشین گوئی ظاہر ہو کر اُس کے دعوے کی صحت پر دلالت نہ کرے۔“ اور ایک قول اس کے معنی کی بابت یہ ہے کہ ”گزشتہ زمانہ کے واضح معجزات حسی اور آنکھوں سے نظر آنے والے تھے مثلاً صالح علیہ السلام کی اونٹنی اور موسیٰ کا عصا۔ اور قرآن کا معجزہ عقل و ادراک کے ذریعہ سے مشاہدہ میں آتا ہے اس لئے اُس کے تبع لوگ بکثرت ہوں گے کیونکہ آنکھوں سے دکھائی دینے والی چیز اپنے دیکھنے والے کے فنا ہوتے ہی خود بھی فنا ہو جاتی ہے مگر جو چیز عقل کی آنکھوں سے دکھائی دیتی ہے وہ باقی رہنے والی شے ہے اُس کو ہر ایک شخص یکے بعد دیگرے دائمی طور پر دیکھتا رہے گا۔“

فتح الباری میں بیان ہوا ہے کہ ”ان دونوں مذکورہ بالا قولوں کا ایک ہی کلام میں شامل کر لینا ممکن ہے اس لئے کہ ان دونوں کا محاصل ایک دوسرے کے منافی نہیں پڑتا۔ عقل مند لوگ اس بارہ میں کوئی اختلاف نہیں رکھتے کہ کتب الہی معجزہ ہے اور کوئی شخص باوجود لوگوں سے تحدی کئے جانے اُس کے معارضہ پر قادر نہیں ہو سکا۔ اللہ پاک کا ارشاد ہے وَإِنْ أَحَدٌ مِّنْ

یوں اتنی ذاتیں اور تباہیاں گوارا کرتے اور ایک آسان بات کے مقابلہ میں دشوار امر کو کس لئے پسند کرتے۔

حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ولید بن مغیرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ نے اس کو قرآن پڑھ کر سنایا ولید کا دل قرآن سن کر نرم ہو گیا اور یہ خبر ابو جہل نے سنی تو وہ ولید کے پاس جا کر کہنے لگا ”چچا جی! تمہاری برادری کے لوگ چاہتے ہیں کہ چندہ کر کے تم کو بہت سا روپیہ دے دیں تاکہ تم محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے پاس اس لئے نہ جاؤ کہ ان کے قول کو سنو۔ ولید یہ بات سن کر کہنے لگا ”قریش کے قبیلہ کو یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ میں ان میں سب سے بڑھ کر مالدار ہوں۔“ ابو جہل بولا ”پھر تم اس (قرآن) کے حق میں کوئی ایسی بات کہو جس سے تمہاری قوم کو یہ معلوم ہو کہ تم اس کو ناپسند کرتے ہو۔“ ولید نے جواب دیا ”میں کیا کہوں؟ خدا جانتا ہے کہ تم لوگوں میں مجھ سے بڑھ کر کوئی شخص شعر رجز، قصیدہ اور اشعار کا جاننے والا نہیں ہے۔ مگر واللہ جو بات وہ کہتا ہے ان میں سے کسی چیز کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتی اور واللہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے قول میں جس کو وہ کہتے ہیں شیعہ یعنی ہے اور لطافت اور اس کلام کا بالائی حصہ شرم دار ہے تو اس کا زیریں حصہ شکر بار اور اس میں شک نہیں کہ وہ کلام مضہور بالآخر ہوگا اس پر کسی کو بلندی نہ حاصل ہوگی اور یہ بھی یقینی ہے کہ وہ اپنے سے نیچے چیزوں کو پامال کر ڈالے گا۔“ ولید کی یہ گفتگو سن کر ابو جہل مہم بخود رہ گیا اور کہنے لگا ”صاحب! ان باتوں کو سن کر تمہاری قوم تم سے ہرگز خوش نہیں ہو سکتی بھائی بندوں کی رضا مندی درکاری ہے تو محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کی کچھ مذمت کرو۔“ ولید نے کہا ”اچھا مجھ کو سوچنے دو۔“ اور پھر کی قدر غور کر کے بولا ”یہ تو موثر جادو ہے اور اس میں یہ اثر کسی غیر طرف سے آتا ہے۔“ (یعنی جن وغیرہ کی جانب سے)

جاہل کا بیان ہے ”خداوند کریم نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسے وقت میں پیدا کیا جب کہ خطابت اور شاعری میں عرب سے بڑھ کر کوئی قوم نہ تھی“ ان کی زبان محکم ترین زبان تھی اور وہ الفاظ کا نہایت وافر خزانہ رکھتی تھی پھر اہل عرب اپنی زبان کو خوب تیار کئے ہوئے تھے بہر حال ایسے وقت اور زمانہ میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے قریب و بعید اہل عرب کو خدا کے ایک ماننے اور اپنی رسالت کی تصدیق کی طرف بلایا اور اس کی حجت ان کے روبرو پیش کی۔ پھر جب انہوں نے عذر کو منقطع کر ڈالا اور شبہ و زائل بنادیا اور اہل عرب کو اقرار سے منع کرنے والی چیز محض ان کی نفسانی خواہش اور بے جا ضد ہی رہ گئی نہ کہ جہالت اور سرسرایگی تو پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلوار پکڑ کر ان کو سرکشی کا مزہ چکھایا اور جنگ و جدل آغاز کر کے ان کے بڑے بڑے سرداروں اور خویش و یگانوں کو خاک و خون میں ملانا شروع کیا مگر اس حالت میں بھی آپ ان سے قرآن کی حجت پیش کرتے رہتے تھے اور برابر ان کو معارضہ کرنے کی دعوت دیتے ہوئے کہتے تھے کہ اگر تم قرآن کو غلط اور مجھ کو کاذب تصور کرتے ہو تو قرآن کی ایسی ایک سورت نہ سہی چند آیتیں ہی پیش کر دو اور جس قدر آپ قرآن کے ساتھ ان سے تحدی فرماتے اور انہی عاجز ہونے پر قائل بتاتے اسی قدر اس کا عیب نمایاں ہوتا جاتا تھا اور اہل عرب کی شیخی کر کر رہتی جاتی تھی۔ آخر انہوں نے ہر طرف سے تھک کر یہ کہا کہ تم گزشتہ قوموں کے حالات سے واقف ہو اور ہم ان سے لاعلم ہیں لہذا تم ایسی عمدہ عبارت پیش کر سکتے ہو اور ہمیں اس کی قدرت نہیں ہے۔ آپ نے ان کے اس عذر کا جواب یہ دیا کہ اچھا من گھڑت ہی باتیں ہی بناؤ لیکن اس پر بھی کسی مقرر اور زبان آور کا حوصلہ نہ پڑا کیونکہ اس میں تکلف سے کام لینا پڑتا اور تکلف سے اہل نظر لوگوں کے نزدیک قلعی کھل جانے کا قوی اندیشہ تھا۔

غرضیکہ اہل عرب کا عجز عیاں ہو گیا، ان کے شاعروں اور زبان دانوں کی کثرت انہیں کچھ بھی فائدہ نہ پہنچ سکی اور وجود اس کے کہ محض ایک سورۃ یا چند آیتوں سے جو دلیل ٹوٹ سکتی تھی وہ اُسے توڑنے میں ناکام رہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب نہ ٹھہرا سکے آخر انہوں نے جان دی مال گنوا یا قید و بند کی ذلتیں برداشت کیں، گھر سے جلا وطن ہوئے اور ان تمام مصائب کو سہتے رہے لیکن یہ نہ ہوسکا کہ آسان طریقہ پر اپنی جان بچا لیتے اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل توڑ کر انہیں کاذب ٹھہرا سکتے۔

غور کرنے کا مقام ہے کہ یہ کتنی زبردست تدبیر تھی جس کو اُس سرآمد حکما یعنی نبی امی روحی فداہ نے اختیار کیا تھا اور اس تدبیر کی خوبی اہل قریش اور اہل عرب سے کم درجہ عقل و رائے رکھنے والوں سے بھی مخفی نہیں رہ سکتی چہ جائے کہ خود ان لوگوں سے جو کہ عجیب و غریب قصائد اعلیٰ درجہ کے رجز بلغ اور طویل خطبوں اور مختصر اور وجیز تقریروں کے نکتہ دان تھے جن کے باتیں ہاتھ کبمیں قمع مزدون اور منشور انظون کا بنانا تھا اور اُس پر سے لطف یہ کہ ایسی ہی عبارت پیش کرنے کے لئے اُن کے قریب ترین لوگوں کا عجز ظاہر کر کے پھر ان کے دور ترین افراد سے یہی تحدی کی گئی اور وہ بھی سر پٹ کر رہ گئے مگر معارضہ نہ کر سکتے لہذا یہ بات بالکل محال معلوم ہوتی ہے کہ تمام اہل عرب ایک جہلی ہوئی بات اور نمایاں خطا پر غلطی میں پڑے رہیں اور ان کو منتص کا مل نہ دیا جائے اور انہیں اُن کی عجیز پر واقف بنایا جائے تاہم وہ تمام دنیا سے بڑھ کر خود دار اور اپنی خوبی پر اترانے والے لوگ جن کا سب سے بڑا اور قابل تعریف کام اُس کا کلام تھا اسی کے بارہ میں کچھ بھی نہ کر سکیں اور اگرچہ ضرورت کے وقت مشکل سے مشکل باتوں کے بارہ میں بھی کوئی حیلہ نکل آتا ہے لیکن وہ سخت حاجت مند ہونے کے ساتھ ایک ظاہر اور اعلیٰ درجہ کے مفید کام میں کوئی تدبیر نہ کر سکیں؟ اور اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ وہ ایک چیز کو جانتے نہ جانتے وہ اُن کے قابوئی بات ہو۔ اور انہیں یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ اس بات میں اس تحدی کئے گئے کلام سے بھی زائد خوبی پیدا کر سکیں۔ پھر بھی وہ اُسے نہ کریں اور باتھ پر باتھ رکھ کر بیٹھ رہیں۔

فصل

یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ قرآن ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ ہے تو اب اُس کے اعجاز کی وجہ معلوم کرنے میں توجہ لانا واجب آیا۔ اس میں کام نہیں کہ لوگوں نے اس امر کی تحقیق میں ثوب ثوب ذور طبع دکھایا ہے اور اُن میں سے بعض لوگ مقصود کی یہ تک پہنچ گئے ہیں اور چند اشخاص راستہ سے ہٹ کر بے راہ بھی ہوئے ہیں۔ بہت سے لوگوں کا بیان ہے کہ یہ تحدی اُس کا ام قدیم کے ساتھ واقع ہوئی تھی جو کہ ذات بذات کی صفت ہے اور اہل عرب کو ایسی کلام کا معارضہ کرنے کی تکلیف دی گئی تھی جو کہ اُن کی طاقت سے باہر تھا۔ اسی وجہ سے وہ عاجز رہ گئے۔ مگر یہ قول مردود ہے اس واسطے کہ جو بات سمجھ میں نہیں آ سکتی اُس کے ذریعہ سے تحدی ہونا عقل میں نہیں آتا۔ اور درست بات وہی جمہور کا قول ہے کہ تحدی کا وقوع کلام قدیم پر دلالت کرنے والی چیز کے ساتھ ہوا تھا۔ اور وہ الفاظ ہیں۔

پھر نظام کا قول ہے کہ قرآن شریف کا معارضہ اہل عرب سے اس لئے نہ ہوسکا کہ اللہ پاک نے اُن کی عقلوں کو سلب نہیں اس طرف آنے سے پھیر دیا تھا اور گویہ بات اُن کی قدرت میں دی گئی تھی تاہم ایک خارجی امر نے اُن کو اس

سے روک دیا اور اس طرح قرآن بھی تمام دیگر معجزات کے مانند ہو گیا۔ مگر یہ قول فاسد ہے اس واسطے کہ قولہ تعالیٰ لَسِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ... اہل عرب میں معارضہ کی قدرت موجود ہونے کے باوجود ان سے معارضہ سے عاجز ہونے پر دلالت کر رہا ہے ورنہ اگر ان سے قدرت معارضہ سلب کر لے جاتی تو پھر ان کے اکٹھا ہونے کا کوئی فائدہ نہ باقی رہتا کیونکہ اس حالت میں ان کا اجتماع بے جان مردوں کے اجتماع کے مثل ہونا اور مردہ لوگوں کا اجتماع کوئی لائق توجہ امر نہیں ہو سکتا اور اس بات کے علاوہ یہ بات کیسی ہے کہ قرآن کی جانب اعجاز کی نسبت کرنے پر تمام بزرگان سلف اور صحابہ اور آئمہ کا اجماع منعقد ہے لہذا اگر معجزہ دراصل ذات باری تعالیٰ ہوتی جس نے مشرکین عرب سے قرآن کے معارضہ کی قوت سب کر لی تھی تو پھر قرآن کیوں کر معجز ہو سکتا تھا۔ اور نیز مذکور بالا بیان کے قائل ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ زمانہ تحدی کے نزلتے ہی قرآن کا اعجاز زائل ہو گیا اور وہ اعجاز سے بالکل خالی رہ گیا حالانکہ اس بات سے امت کا یہ اجماع فاسد ہوا جاتا ہے کہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک عظیم الشان اور باقی معجزہ ہے اور وہ باقی معجزہ قرآن کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں۔

قاضی ابوبکر کہتا ہے۔ اہل عرب کے معارضہ قرآن سے بارادہ الہی پھیر دیئے جانے کا قول یوں بھی باطل ہو جاتا ہے کہ اگر معارضہ ممکن ہوتا اور اس سے روکنے والی شے محض یہی صرفہ ہوتی تو کلام الہی معجز نہیں ہو سکتا تھا اس واسطے کہ معجز تو وہی کلام ہو گا جو کہ خود معارض کو اپنے مقابلہ پر نہ آنے دے اور جب کلام معجز نہ رہتا تو فی نفسہ اس کو کسی دوسرے کلام پر کوئی فضیلت نہ ہوتی۔ اور اسی طرح ان لوگوں کا قول بھی حیرت انگیز ہے جو کہ تمام اہل عرب کو قرآن کا مثل لاسکے پر قادر مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ اس بات میں رکے رہے تو وجہ ترتیب کا علم نہ ہونے کے باعث ورنہ اگر ان کو یہ علم ہو جاتا تو وہ ضرور قرآن کا مثل پیش کرنے کے مرتبہ پر پہنچ جاتے پھر اس سے بھی عجیب تر چند دوسرے لوگوں کا یہ قول ہے کہ معجز کا وقوع انہی اہل عرب کی جانب سے ہوا جو کہ نزول قرآن کے عہد میں موجود ورنہ ان کے بعد آنے والے عربوں میں قرآن کا مثل لانے کی قدرت تھی۔ لیکن ان تمام اقوال پر کوئی توجہ نہ کرنا چاہئے۔ کچھ لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کے اعجاز کی وجہ اس میں آئندہ ہونے والی باتوں کی پیشین گوئیوں کا پایا جانا ہے اور اہل عرب میں اس بات کی قوت نہ تھی لہذا ہو معارضہ۔ سے عاجز رہے۔ اور بعض دوسرے اشخاص کہتے ہیں کہ قرآن میں اگلے وقتوں کے لوگوں اور تمام گزشتہ اقوام کے قصص یوں بیان ہوئے ہیں کہ جس طرح کوئی ان کی آنکھوں سے دیکھنے والا بیان کر رہا ہے اس لئے عرب کے لوگوں کو معارضہ کی طاقت نہ ہو سکی۔ پھر بعض اور لوگ یہ کہتے ہیں کہ قرآن میں ضمیروں کے ساتھ یوں خبر دی گئی ہے کہ وہ باتیں ان لوگوں کے کسی قول یا فعل سے ظاہر نہیں ہوئی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ اِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ اَنْ تَفْسَلَا اور وَيَقُولُونَ فِيْ اَنْفُسِهِمْ لَوْ لَا يُعَذِّبُنَا اللّٰهُ۔

قاضی ابوبکر بیان کرتا ہے۔ اعجاز قرآن کی وجہ وہ نظم و تالیف اور ترصیف ہے جو اس میں پائی جاتی ہے اور وہ کلام عرب کے تمام معمولی اور مستعمل وجوہ نظم سے بالکل جداگانہ ہے نظم قرآن اہل عرب کے انداز خطابات سے کوئی مشابہات ہی نہیں رکھتا اور اسی وجہ سے اہل عرب اس کا معارضہ نہ کر سکے۔ اگر کوئی یہ چاہے کہ اہل عرب نے اپنے شعر میں جس قدر بدلیج کے اصناف برتے ہیں ان کے ذریعہ سے اعجاز قرآن کی معرفت حاصل کرے تو یہ بات کس طرح ممکن نہیں اس لئے کہ وہ بدائع خارق عادت امور نہیں ہیں۔ بلکہ علم تدریب اور ان کے ساتھ تصنع کرنے سے ان کا ادراک کر لینا

ممکن ہے مثلاً شعر کہنے، خطبات بیان کرنے، رسائل لکھنے کی مشق اور بلاغت میں کمال پیدا کرنے سے صنائع اور بدائع حاصل ہو سکتی ہے اور ان صنائع و بدائع کا ایک طریقہ مقرر ہے جس پر لوگ چلتے ہیں مگر نظم قرآن کا مرتبہ بے مثل ہے اور اس کا کوئی نمونہ بجز اسی کے پایا نہیں جاتا اس لئے باتفاق قرآن کا مثل واقع ہونا غیر صحیح امر ہے۔ وہ کہتا ہے اور ہم اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ قرآن کے بعض حصہ میں اعجاز نہایت ظاہر اور واضح ہے اور بعض دوسرے حصہ میں بے حد دقیق اور غامض، (مخفی)

امام فخر الدین کا قول ہے ”قرآن کے اعجاز کی وجہ اس کی فصاحت اسلوب بیان کی غرابت اور اس کا تمام عیوب کلام سے محفوظ ہونا ہے۔“

زمانہ بانی کہتا ہے اعجاز کا مرجع قرآن کی ایک خاص تالیف ہے نہ کہ مطلق تالیف۔ اور خاص تالیف یہ ہے کہ اس کے مفردات، ترکیب، وزن کے اعتبار سے معتدل ہوں اور اس کے مرکبات معنی کے لحاظ سے بلند ترین مرتبہ پر رہیں۔ اس طرح کہ ہر ایک فن کا وقوع لفظاً اور معناً اس کے بلند ترین مرتبہ میں ہوا۔

ابن عطیہ کا بیان ہے ”وہ صحیح بات جس کو جمہور اور اعلیٰ درجہ کے زباندان علماء قرآن کے اعجاز کی وجہ قرار دیتے ہیں یہ ہے کہ قرآن اپنے نظم عبارت، صحت معانی اور پے درپے الفاظ کی فصاحت کے باعث معجز ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ خداوند کریم کا علم تمام چیزوں پر محیط ہے اور ایسے ہی تمام کلام پر بھی۔ لہذا جس وقت کوئی ایک لفظ قرآن کا مرتب ہوا اسی وقت خدا تعالیٰ نے اپنے احاطہ کے ذریعہ سے معلوم فرمایا کہ کون سا لفظ پہلے لفظ کے بعد آنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ایک معنی کے بعد دوسرے معنی کی تہمین کر سکتا ہے۔ پھر اسی طرح اولیٰ قرآن سے آخر تک اس کی ترتیب ہوئی ہے اور انسان کو عام طور پر جہل، نسیان اور ذہول (بے خبری) لاحق رہتی ہے اور یہ بھی بذیہ طور پر معلوم ہے کہ کوئی بشر تمام کلاموں پر یوں احاطہ نہیں رکھتا۔ اس لئے یوں قرآن کا نظم فصاحت کے اعلیٰ ترین مرتبہ میں آیا۔ اور اسی دلیل سے ان لوگوں کا قول بھی باطل ہوتا ہے جو کہ اہل عرب کے قرآن کا مثل لانے پر قادر ہونے کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ ارادہ الہی نے ان کا رخ اس طرف سے پھیر دیا۔ حالانکہ صحیح یہ ہے کہ قرآن کا مثل پیش کر سکتا کبھی اور کسی کی قدرت میں نہ تھا۔ اور یہی باعث ہے کہ تم ایک ایق و فائق زباندان اور بلیغ شاعر کو پورے سال تک اپنے ایک خطبہ یا قصیدہ کی درستی اور تنقیح میں مصروف دیکھنے کے بعد پھر اسے ہر مرتبہ نظر ثانی کے موقع پر کچھ نہ کچھ اس میں بگاڑتے بناتے ہی پایا کرتے ہو اور کتاب اللہ کی یہ حالت ہے کہ اگر اس میں سے ایک لفظ نکال ڈالا جائے اور پھر تمام عرب کی زبان کو چھان کر اس سے اچھا لفظ تلاش کیا جائے تو ہرگز نہ ملے گا بلکہ اس جیسا لفظ بھی کوئی دستیاب نہ ہوگا جو وہاں رکھ دیا جاسکے۔ اور ہم پر قرآن کے اکثر حصہ میں وجہ براعت واضح ہو جاتی ہے مگر بعض مواقع میں مخفی بھی رہتی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ ہم اس زمانہ کے اہل عرب سے ذوق سلیم اور جو ذوق طبع میں بدرجہا کم ہیں۔“

قرآن کے ذریعہ سے عرب کی دنیا پر اس لئے حجت قائم ہوئی کہ وہ فصیح و بلیغ لوگ تھے اور ان کی طرف سے معارضہ ہونے کا شبہ کیا جاتا تھا اور اس بات کی مثال ویسی ہی ہے جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کا معجزہ ساحروں پر اور عیسیٰ علیہ السلام کا معجزہ طبیعوں پر حجت ہوا تھا کیونکہ خدا تعالیٰ نے مشہور وجہ پر انبیاء علیہم السلام کے معجزات کو ان کے زمانہ کا بدیع ترین

قرآن کیا ہے۔ موی کے عہد میں سحر (جادو) درجہ کمال پر پہنچا ہوا تھا۔ اور عیسیٰ کے زمانہ میں طب کافن اوج کمال پر تھا۔ ہذا ان کے معجزات اس طرح مقرر ہوئے جنہوں نے سحر اور طب کو نیچا دکھایا۔ ایسے ہی ہمارے ہادی برحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں فصاحت اور خوش بیانی ترقی کے اعلیٰ زینہ پر پہنچ چکی تھی لہذا ان کو وہ معجزہ دیا گیا جس نے فصاحت عرب کا ناطقہ بند کر دیا اور ان کا غرور توڑ ڈالا۔

حازم اپنی کتاب منہاج البلغاء میں بیان کرتا ہے ”قرآن میں وجہ اعجاز یہ ہے کہ اس میں ہر طرح پر اور ہر مقام میں یکساں طور پر بلاغت کا استمرار ہے کہیں بھی اس کا سلسلہ ٹوٹا نظر نہیں آتا۔ اور یہ بات کسی بشر کی قدرت میں نہیں۔ اور کلام عرب یا ان کی زبان میں گفتگو کرنے والوں کے کلام میں من اولہ الی اخیرہ ہر جگہ یکساں فصاحت و بلاغت نہیں پائی جاتی یہاں تک کہ اعلیٰ درجہ کے کلام میں بھی بہت کم حصہ ایسا ملتا ہے جو فصاحت و بلاغت کے لحاظ سے مکمل ہو ورنہ آگے چل کر جا بجا انسانی فتور عقل عارض ہو جاتا اور کلام کی رونق و خوبی کو قطع کر ڈالتا ہے۔ بدین وجہ تمام کلام میں فصاحت کا استمرار نہیں رہتا بلکہ کسی جزاء اور چند متفرق ٹکڑوں میں اس کا وجود ہوتا ہے اور باقی عبارت درجہ فصاحت سے کمری ہوئی ملتی ہے۔

المراشی کتاب امصباح کی شرح میں لکھتا ہے کہ ”قرآن کا معجزہ علم بیان پر غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے علم بیان کی پسندیدہ تعریف یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے معنی کو ادا کرتے وقت غلطی نہ ہو سکے تعقید نہ پیدا ہو اور کلام سے مقتضی حال سے مطابق بنانے کی رعایت کے بعد اس علم کے وسیلہ سے تحسین کلام کے وجوہ معلوم ہو سکیں۔“ اس لئے کہ قرآن کے اعجاز کی جہت صرف اس کے مفرد الفاظ نہیں ہیں ورنہ وہ اپنے نزول سے قبل ہی معجزہ ہوتا اور نہ محض اس کی تالیف ہی معجزہ ہے۔ کیونکہ ایسا ہوتا تو ہر ایک تالیف کا معجزہ ہونا ضروری تھا اسی طرح فقہاء اب کے لحاظ سے بھی وہ معجزہ نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس حالت میں ہر ایک معرب کلام کو معجز کہنا پڑے گا اور نہ تنہا اس کا اسلوب معجز ہو سکتا ہے یوں کہ ایسا ہو تو اسلوب شعر کے ساتھ ابتداء کرنا بھی معجز بن جائے۔ اسلوب بیان کے طریق اور انداز کا نام ہے۔ اور یہ بھی لازم آئے کہ مسیلمہ کا ہذیان معجز شمار ہو۔ اور یہ سبب بھی ہے کہ اعجاز کا پایا جانا بغیر اسلوب کے بھی ممکن ہے جس کی مثال ہے فلما استبأ سوا منہ خلصوا نجیاً اور فاضلہ بما توامرو اور نہ اعجاز قرآن کا موجب یہ بات ہو سکتی ہے کہ اہل عرب بارادہ الہی اس کے معارضہ سے پھیر دیئے گئے تھے کیونکہ اہل عرب کو قرآن کی فصاحت سے تعجب ہوتا تھا۔ اور اس لئے کہ مسیلمہ ابن ام قیس اور معری وغیرہ مجمع کلام قرآن کے مثل بنانے کے درپے ہوئے مگر جو کچھ انہوں نے بنایا اور پیش کیا وہ ایسا ہے کہ کان اس کے سننے سے دور بھاگتے ہیں اور طبیعتوں کو اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور ان کلاموں کی ترکیب کے حالات دیکھ کر ہنسی آتی ہے۔ مگر قرآن کی ترکیب کے احوال ایسے ہیں جنہوں نے بڑے بڑے بلخ لوگوں کو عاجز بنا دیا اور نہایت خوش بیان زبان آوروں کا ناطقہ بند کر ڈالا۔ اعجاز قرآن کی اجمالی دلیل کہ جس وقت اہل عرب کی زبان میں قرآن کا نزول ہوا تھا اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہے تو غیر عرب بدرجہ اولیٰ اس کا معارضہ نہ کر سکیں گے۔ اور تفصیلی دلیل کا مقدمہ یہ ہے کہ اس کی ترکیب کے خواص پر غور کیا جائے اور نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ قرآن کے اس ذات پاک کی طرف سے نازل شدہ ہونے کا علم حاصل ہو جو از روئے علم ہر ایک شے پر احاطہ کئے ہوئے ہے۔

اصفہانی اپنی تفسیر میں کہتا ہے معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن کا اعجاز دو وجہوں پر مذکور ہوا ہے۔ وجہ اول اس کی ذات سے

تعلق رکھنے والا بیان ہے۔ اور دوسری وجہ لوگوں کے اُس کے معارضہ سے پھیر دیئے جانے کے ساتھ بیان ہوئی ہے۔ نفس قرآن سے تعلق رکھنے والا اعجاز یا تو اُس کی فصاحت و بلاغت سے متعلق ہے اور یا اُس کے معنی سے جو اعجاز قرآن کی فصاحت و بلاغت سے تعلق رکھتا ہے۔ اُس کو قرآن کے عنصر یعنی لفظ و معنی سے کوئی علاقہ نہیں اس لئے کہ قرآن کے الفاظ ہی ہیں جو اہل عرب کے الفاظ ہیں چنانچہ خود خدا تعالیٰ فرماتا ہے قُرْآنًا عَرَبِيًّا..... بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ اور معانی سے تعلق نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان میں سے بہت کچھ معانی اگلی کتابوں میں بھی موجود ہیں جس کی دلیل قولہ تعالیٰ وَانَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ہے۔

اب رہے قرآن کے وہ علوم اہم اہم مبادی و معاد کا بیان اور غیب کی خبریں جو اُس میں موجود ہیں تو ان کا اعجاز قرآن کی طرف سے جسٹ ہو قرآن نے ان کے رائج نہیں ہوتا بلکہ ان باتوں کے اعجاز ہونے کی علت ان کا بغیر سابقہ تعلیم و تعلم سے حاصل ہونا ہے۔ اور اخبار غیب کو خواہ اس طرح کی نظم (عبارت) میں یا دوسری عبارت میں کسی طرح بھی ادا کیا جائے اور عربی زبان میں یا اور کسی زبان میں۔ اور عبارت میں ہو یا اشارت کے ساتھ وہ بہر حال اخبار غیب ہی رہے گا۔ لہذا اس میں خصوص قرآن کی صورت ہے اور لفظ و معنی اُس کے عنصر ہیں۔ اور یہ واضح بات ہے کہ ایک شے کا حکم اور نام اُس کی صداقت کے اختلاف سے مختلف ہوا کرتا ہے نہ کہ اُس کے عنصر کے اختلاف سے۔ مثلاً انگلی آویزہ اور کنگن۔ ان چیزوں کے نام اختلاف صورت کی وجہ سے جدا گانہ ہیں اور عنصر کو اس بارہ میں کوئی دخل نہیں کیونکہ یہ اشیاء سونے چاندی لہجے اور تانبے کی سمات کی جی ہوں جب تک ایک صورت کے تحت میں ہیں اُس وقت تک ایک ہی نام سے موسوم ہوں گی اور جہاں اختلاف صورت ہو اور نام بدل جائے گا اگرچہ عنصر سب کا ایک ہی ہو۔

غرض اس بیان سے ظاہر ہوا کہ جو اعجاز قرآن کے ساتھ خاص ہے وہ ایک مخصوص نظم ہی سے تعلق رکھتا ہے۔ اور نظم نے قمر ہونے کا بیان نظم کلام کے بیان پر موقوف ہے اور پھر اس بات کے بیان پر بھی کہ یہ نظم اپنے ماسوا کلاموں کے نظم سے خالف ہے۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ تالیف کلام کے مراتب پانچ ہیں۔

اول بسیط حرفوں کو آیت دوسرے میں اس غرض سے ضم (شامل) کرنا تاکہ اُس سے کلمات ثلاثہ یعنی اسم۔ فعل اور حرف کا حصول ہو۔

دوم ان کلمات کو ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب دینا اور ملانا تاکہ اس طرح پر مفید جملوں کا حصول ہو سکے۔ اور یہی کلام کی وہ نوع ہے جس کو تمام لوگ عموماً اپنی بات چیت اور معاملات کی گفتگو میں بڑتے ہیں اور اس کو کلام منشور کہا جاتا ہے۔

سوم انہی مذکورہ بالا کلمات ثلاثہ کو باہم اس طرح پر ملانا کہ اُس شمول میں منبہاء اور مقطع اور مد اخل اور مخارج بھی پائے جائیں۔ اور اس طرح کی کلام کو منظوم کہا جاتا ہے۔

چہارم یہ کہ کلام کے آخری حصوں میں مذکورہ بالا امور کے ساتھ ہی تسبیح کا بھی اعتبار کیا جائے اور اس طرح کا کلام مسجع کہلاتا ہے۔

مرتبہ پنجم یہ ہے کہ سابق میں ذکر شدہ باتوں کے ساتھ ہی کلام میں وزن کا بھی لحاظ رہے اور اس طرح کے کلام و شعر

کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ کلام منظوم یا تو زبانی تقریر و گفتگو ہوتا ہے اُس کو خطابت کہتے ہیں۔ اور یا تحریر اور مکاتبت ہوا کرتا ہے اور اُس کو رسالت کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

غرضیکہ کلام کے انواع ان اقسام سے خارج نہیں ہوتے اور ان میں سے ہر ایک کا ایک مخصوص نظم ہوتا ہے اور قرآن ان سبھوں کی خوبیوں کا جامع ہے مگر ایسی نظم کے ساتھ جو ان چیزوں میں سے کسی چیز کی مناسبت نہیں رکھتا اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح قرآن کو کلام کہنا صحیح ہوتا ہے اسی طرح اسے رسالۂ خطابتہ شعر یا جع کہنا صحیح نہیں ہوتا۔ اور اُس کی یہ کیفیت ہے کہ جہاں کسی بلیغ شخص نے اُسے سنابس فوراً وہ اُس کے اور اُس کے ماسوا نظم کلام کے مابین امتیاز اور فرق معلوم کر لیتا ہے اور اسی وجہ سے خدا تعالیٰ نے قرآن کی صفت میں ارشاد کیا ہے۔ **وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْمُبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ** اور اس بات کے فرمانے سے متنبہ کر دیا ہے کہ قرآن کی تالیف ہرگز اُس ہیئت پر نہیں ہوئی ہے جس ہیئت پر انسان اپنے کلام کی تالیف کرتا ہے اور اُس کی تغیر زیادتی یا کمی کے ساتھ ممکن ہوتی ہے اور جیسی کہ قرآن کے سوا دوسری کتابوں کی حالت ہے۔ اور وہ اعجاز جو کہ لوگوں کو قرآن کے معارضہ سے پھیر دینے کے ساتھ تعلق رکھتا ہے اگر اُس کا اعتبار کیا جائے تو وہ بھی ظاہر ہے اور اُس کی دلیل یہ ہے کہ دنیا کا کوئی کام اچھا ہو یا برا ایسا نہیں ہوتا کہ اس کام اور کسی ایک انسانی گروہ کے مابین کوئی مخفی مناسبت اور پسندیدہ اتفاقات نہ ہوں۔ اس لئے کہ ایک شخص جو کسی پیشہ کو اور پیشوں پر ترجیح دینے والا پایا جاتا ہے اور اس پیشہ میں مصروف ہونے سے اُس کا دل خوش ہوتا ہے بدیں وجہ وہ خوب محنت سے اُس کام کو انجام دیتا ہے اور اُس میں اچھی مشق اور ترقی بہم پہنچاتا ہے۔ لہذا جس وقت خداوند پاک نے ایسی بلیغ اور خطیب لوگوں کو جو کہ اپنی قوت زبان آوری سے معانی کے ہر ایک دشت و میدان کی خاک چھانٹتے پھرتے تھے قرآن کا معارضہ کرنے کی دعوت دی اور اُن کو قرآن کا مثل لا سکنے سے عاجز بنا دیا چنانچہ وہ معارضہ کرنے پر مائل نہ ہوئے۔ تو اہل دل اور صاحب عقل پر یہ بات واضح ہو گئی کہ کسی خداوندی طاقت نے اُن کو قرآن کے معارضہ کی طرف سے پھیر دیا ہے ورنہ وہ تو اس میدان کے مرد تھے پھر کیا سبب ہے کہ اپنی طبعی مناسبت کے کام میں اس قدر کچھا گئے؟ اور اس سے بڑھ کر کیا اعجاز ہو سکتا ہے کہ تمام بلیغ لوگ ظاہر میں قرآن کے معارضہ سے عاجز رہے اور باطن اُن کے دل اس کام سے پھیر دیئے گئے تھے۔

اور سکا کی کتاب المفتاح میں کہتا ہے جاننا چاہئے کہ قرآن کے اعجاز کا علم ادراک میں تو آتا ہے مگر زبان سے اُس کا بیان ویسا ہی غیر ممکن ہے جس طرح کہ وزن کی درستی ادراک میں آ جاتی ہے مگر زبانی بیان نہیں ہو سکتی۔ یا جیسے کہ نمکینی اور خوش آوازی کا ادراک ضرور ہوتا ہے لیکن زبان سے اُن کی حالت کا اظہار محال ہے۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ اعجاز قرآن کا ادراک انہی لوگوں کو ہوتا ہے جن کو قدرت کی طرف سے طبع سلیم عطا ہوئی ہے اور ان کے ماسوا دوسرے اشخاص اُس کا ادراک حاصل کرنا چاہیں تو جب تک وہ معانی اور بیان کے دونوں علموں کو اچھی طرح حاصل کر کے اُن کی خوب مشق نہ بہم پہنچائیں اُس وقت تک بھی قرآن کے وجوہ اعجاز اُن پر منکشف نہیں ہو سکتے۔

اور ابو حیان تو حیدری کا بیان ہے کہ ”پندار فارسی نے قرآن کے اعجاز کی منزلت اور جگہ دریافت کی گئی تو اُس نے جواب دیا ”یہ ایسا مسئلہ ہے کہ اس میں معنی پر ظلم کیا جاتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ جس طرح تم سوال کرو کہ ”انسان

سے انسان کا موضع کیا ہے؟ تو اب دیکھنا یہ ہے کہ انسان میں انسان کا کوئی موضع نہیں ہے بلکہ جس وقت تم انسان کی طرف اشارہ کرو گے تو اُس وقت اُسے متحقق کر کے اُس کی ذات پر دلالت قائم کر دو گے۔ بس یہی کیفیت قرآن کی ہے کہ وہ اپنے شرف کے باعث جس مقام سے بھی لے لیا جائے وہیں سے وہ معنی فی نفسہ ایک آیت (نشانی) اور اپنے محاذوں کے لئے معجزہ اور اپنے قائل کے واسطے ہدایت ہوگا۔ یہ بات انسان کی طاقت سے بالکل باہر ہے کہ وہ خدا کے کلام میں اُس کی غرضوں کا احاطہ کر سکے اور اس کی کتاب میں اُس کے اسرار کا پتہ لگا سکے۔ اسی وجہ سے اس موقع پر آ کر عقلیں حیران رہ جاتی ہیں اور سمجھ گم ہو جایا کرتی ہے۔

خطابی کا قول ہے کہ اکثر اہل نظر علماء کی رائے میں قرآن کا اعجاز بلاغت کی جہت سے ہے مگر اُن لوگوں کو اس کی تفصیل بتانا دشوار پڑ گیا اور آخر انہوں نے یہ کہہ کر بات ٹال دی کہ اس کا پتہ لگانا مذاقِ سخن پر منحصر ہے۔ پھر بھی تحقیق امر یہ ہے کہ کلام کے اجناس مختلف ہوا کرتے ہیں اور بیان کے درجوں میں اس کے مرتبے متفاوت پائے جاتے ہیں چنانچہ مجملہ اُن کے ایک جنس کلام کی وہ ہے جو کہ بلغِ رضین اور جزل ہوتا ہے۔ دوسری جنس کلام کی فصیح، ترتیب اور سہل ہے اور تیسری جنس جائز مطلق اور رسل کی ہے اور کلام کی یہ قسمیں افضل اور محمود ہیں کہ ان میں سے پہلی جنس سب سے اعلیٰ درجہ کی ہے دوسرے اوسط درجہ کی اور تیسری ادنیٰ اور قریب تر مرتبہ کی جنس ہے اور قرآن کی بلاغتوں نے ان سب قسموں کی ہر ایک قسم سے ایک حصہ جمع کیا ہے اور ہر ایک نوع سے اُس نے ایک شعبہ لے لیا ہے چنانچہ ان اوصاف کے انتظام (منتظم ہونے) کے باعث قرآن کے لئے ایک نمط کلام کی ایسی منتظم ہو گئی جو کہ فضیلت (عظمت) اور شیرینی کی دونوں صفتوں کی جامع بنی ہے حالانکہ الگ الگ یہ دونوں باتیں اپنی تعریفات کے لحاظ سے دو بالکل متضاد امور کی طرح ہیں کیونکہ کلام کی شیرینی سہولت (اُس کے سہل ہونے) کا نتیجہ ہے اور جزالت (اختصار) اور متانت (استواری) کے مابین ایک قسم کی پریشان بنا دینے والی اور گھبراہٹ طاری کر دینے والی بات درآتی ہے۔ اس لئے قرآن کے نظم میں ان دونوں امور کا اس طرح جمع ہونا کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدگی اور دوری بھی رکھتا ہے یہ اس قسم کی فضیلت ہے جو خاص کر قرآن ہی کو ملی ہے تاکہ وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے روشن آیت (نشانی) ہو سکے۔

اور انسان پر قرآن کا مثل لاسکنا کئی باتوں کی وجہ سے دشوار ہوا۔

از انجملہ ایک یہ بات ہے کہ انسانوں کا علم عربی زبان کے تمام اسموں اور اُس کے جملہ اوضاع پر محیط نہیں ہو سکتا اور اوضاع والفاظ ہی معانی کے ظروف ہیں۔ پھر انسانوں کے افہام اُن تمام اشیاء کے معانی کا ادراک نہیں کر سکتی تھیں جو کہ ان الفاظ پر حمل کئے گئے ہیں اور نہ اُن کی معرفت منظوم کے تمام وجوہ کو پوری طرح معلوم کرنے کے ساتھ معلوم ہو سکتی ہے حالانکہ کلام منظوم کا باہمی اختلاف اور اُس کا باہمی ارتباط انہی وجوہ کے سبب سے ہوا کرتا ہے اس لئے یہ بات غیر ممکن ہے کہ وہ وجوہ کلام میں سے احسن وجوہ کو چھوڑ کر افضل وجوہ کو اختیار کرتے رہیں یہاں تک کہ قرآن کے مانند کوئی دوسرا کلام پیش کر دیں۔ اور کلام کے قیام کی باعث صرف حسب ذیل تین چیزیں ہوا کرتی ہیں۔

ایک وہ لفظ جو حاصل ہوتا ہو دوسرے وہ معنی جو اس لفظ کے ساتھ قائم ہوں اور تیسرا کوئی ربط دینے والا امر جو اس لفظ اور معنی دونوں کو باہم مسلسل اور منظوم بناتا ہو۔

اب اگر تم قرآن کو غور سے دیکھو گے تو اس میں یہ امور تمہیں نہایت شرف اور فضیلت کی حالت میں نظر آئیں گے یہاں تک کہ قرآن کے الفاظ سے بڑھ کر فصیح، جزل اور شیریں تر الفاظ مل ہی نہ سکیں گے اور اس کی نظم سے زیادہ اچھی تالیف رکھنے والی اور عمدہ تلاوت اور تشاکل کی حائز نظم کا وجود نہ پایا جائے گا۔

اب رہے قرآن کے معانی تو اس کے متعلق ہر ایک سمجھ دار اور دانشمند آدمی یہ شہادت دے سکتا ہے کہ وہ اپنے اتواب میں تقدیم رکھتے اور معانی کے اسی درجوں پر پہنچے ہوئے ہیں۔ اور اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا تینوں خوبیاں متفرق طور پر کلام کی تمام انواع میں پائی جاتی ہیں لیکن ان کا مجموعی طور پر ایک ہی نوع میں ملنا، بجز کلام ربانی کے اور کہیں پایا نہیں گیا ہے۔ غرضیکہ اس مذکورہ فوق بیان کا نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن کے معجزہ ہونے کی وجہ اس کا فصیح ترین الفاظ اور تالیف کے ایسے بہترین نظم میں آتا ہے جو کہ صحیح ترین معانی کو متضمن ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید اس کی صفات کے بارہ میں اس کی تنزیہ ضاعت الہی کی دعوت اس کی عبادت کے طریقوں کا بیان، حلال حرام، ممنوع اور مباح کی تشریح بذریعہ وعظ و پند، نیک باتوں کا صمیم بری باتوں سے منع کرنا، عمدہ باتوں کی جانب رہنمائی اور بد عادتوں سے بچنے کی تاکید یہ تمام امور اس میں موجود ہیں اور ان کے علاوہ بڑی خوبی یہ ہے کہ ہر شے اپنے موقع و محل سے وضع کی گئی ہے ایک چیز دوسری شے سے بہتر اور بہتر نہیں نظر آتی اور عقل و گمان اس چیز سے بڑھ کر مناسب اور سزاوار امر نہیں معلوم کر سکتا۔ نزشتہ زمانوں کے اخبار اور نثری ہوائی قوسوں پر خدا کے قہر و غضب نازل ہونے کا حال عبرت دلانے کے لئے اس میں درج ہے اور پھر آئندہ زمانوں میں آثار قدرت کی قسم سے ہونے والی باتوں کی پیشین گوئی بھی اس میں موجود ہے۔ اسی کے ساتھ اس نے حجت اور حجج کہ گویا باہم جمع کر لیا ہے اور دلیل اور مدلول علیہ دونوں کو ایک ہی ساتھ وارد کیا ہے تاکہ یہ بات اس کی دعوت میں مزید تاکید پیدا کرنے والی ہو اور اس کے امر و نہی کی پابندی واجب ہونے پر مخلوق کو مطلع بنائے اور معلوم رہے کہ ایسے امور کو ایک ساتھ لانا اور ان کی پراگندگیوں کو یوں جمع کر دینا کہ وہ باہم منظم اور باقاعدہ ہو جائیں ایک ایسا امر ہے جو قوت بشری سے خارج اور ان کی قدرت کی رسائی سے باہر ہے۔ اسی واسطے مخلوق اس کا معارضہ کرنے سے عاجز رہی اور ویسا کلام نہ پیش کر سکی یا کم از کم اس کی شکل ہی میں کسی طرح کا مناقضہ نہ پیدا کر سکی۔ پھر اس کے بعد ہمت دھرم مخالفین کبھی اسے شعر کہنے کے اپنے جلدی کے پھپھولے پھوڑتے تھے کیونکہ ان کو یہ کلام منظوم نظر آتا ہے اور گاہے اپنے آپ کو اس کا معارضہ کرنے میں عاجز اور اس کے نقض پر غیر قادر پا کر اسے سحر کے نام سے نامزد کر دیتے تھے۔ مگر بایں ہمہ کلام الہی کی وقعت ان کے دلوں پر اپنا سکہ ہمار ہی تھی اور وہ اس کے سننے سے دم بخود رہ جاتے تھے۔ ان کے دل جو سنگ خار سے بھی بڑھ کر سخت تھے کلام ربانی کے اثر سے موم ہو جاتے اور ان کے نفوس میں قرآن کی تاثیر تیر جاتی تھی جس سے وہ خوف زدہ اور متحیر ہو کر بے اختیار ایک طرح سے اس کے کلام ربانی ہونے کو مان ہی گئے اور کہنے لگے بے شک اس کلام میں کچھ عجیب شیرینی اور شان و شکوہ ہے اور کبھی وہ اپنے جہل کی وجہ سے یہ کہہ اٹھتے کہ یہ اگلے لوگوں کے افسانے ہیں جنہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نقل کر کے اور لوگوں سے پڑھوا کر ہر روز صبح و شام سنتے اور پھر اسی کو ہمیں سنا دیا کرتے ہیں۔ حالانکہ مشرکین مکہ اس بات کا بخوبی علم تھا کہ حضرت ختم رسالت صلی اللہ علیہ وسلم بالکل ان پڑھ تھے اور آپ کی خدمت میں کوئی ایسا شخص نہ تھا جو اس طرح کی باتیں لکھ کر آپ کو سنا سکتا۔ مگر بات یہ تھی کہ ان باتوں کے کہنے کا موجب ان

کفار کا غناؤں کی عداوت، جہالت اور مجاہدہ سے عاجزی تھی۔

اور میں نے اعجاز قرآن کی ایک وجہ اور بھی بیان کی ہے جو دوسرے لوگوں کے خیال میں نہیں آسکی اور وہ یہ ہے کہ قرآن کا اثر دلوں اور طبیعتوں پر نہایت گہرا پڑتا ہے۔ تم قرآن کے سوا اور کسی منظوم یا منشور کلام کو سن کر دیکھو ہرگز اس کے سننے سے یہ بات نہ محسوس ہوگی کہ کسی وقت تو اسے گوش زبوت ہی کا نا باطل اسی کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں اور قلب میں ایک طرے کی علامت اور لذت ممتی ہے اور گاہے اس میں ایک قسم کا رعب سما جاتا اور بیہوش طاری ہو جاتی ہے چنانچہ اللہ پاک خود فرماتا ہے: **لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَلٍّ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ** اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے: **اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانًى تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ**

ابن سیراق کہتا ہے کہ ”اعجاز قرآن کی وجہ میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ انہوں نے اس بارہ میں بہت سی وجہیں بیان کی ہیں جو سب کی سب حتمت اور حواب ہیں مگر باہر ہر دو لوگ وجوہ اعجاز کے ہزاروں حصہ میں سے ایک حصہ کے حصہ تک بھی نہیں پہنچ سکتے ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ اعجاز قرآن کی وجہ اس کا ایجاز ہے بلاغت کو لئے ہوئے۔ دوسرے کہتے ہیں کہ بیان اور فصاحت ہے۔ تیسروں نے نزدیک وصف اور نظم کا شمار وجوہ اعجاز میں ہے۔ اور بعض دوسرے لوگ کہتے ہیں کلام مجیدہ اعجاز یہ ہے کہ وہ نظم، نثر، خطب اور شعر وغیرہ کلام عرب کی جنس سے باوجود اس بات کے بھی خارج ہے کہ اس کے الفاظ انہی کے کلمات کی جنس سے ہیں اس لئے حروف ان کے کلام میں موجود ہیں اور اس کے معانی ان کے خطاب میں پائے جاتے ہیں لیکن قرآن ان کے کلام کی قبیل سے الگ ایک نیا قبیل اور ان کے اجناس خطاب سے متمیز ایک جدا گانہ جنس خطاب ہے یہاں تک کہ جو شخص صرف اس کے معانی پر اقتصار کر کے اس کے حروف کو بدل دیتا ہے تو اس کی رونق کھو جاتی ہے اور جس حالت میں اس کے معانی کو چھوڑ کر حروف ہی پر اقتصار کیا جاتا ہے تو اس کا فائدہ باطل ہو جاتا ہے اور اس بات میں قرآن کے اعجاز پر اعلیٰ درجہ کی دلائل پائی جاتی ہے۔ کچھ اور لوگوں کا بیان ہے کہ قرآن کا اعجاز یہ ہے کہ اس کا پڑھنے والا قرات سے تھکتا نہیں اور سننے والے کو سماعت سے ملال نہیں پیدا ہوتا اگرچہ کتنا ہی بار بار کیوں نہ سننا پڑے اور کتنی ہی دفعہ بالنگر اس کے روبرو تلاوت کی جائے۔ بہت سے لوگ قرآن میں گزشتہ امور کی خبر دہی ہونے کو وجوہ اعجاز بتاتے ہیں۔ ایک اور گروہ کے نزدیک اس میں علم غیب کا ہونا اور بہت سے امور کا قطع کے ساتھ حکم پایا جانا وجوہ اعجاز ہے۔ پھر ایک جماعت قرآن کے اس قدر بے شمار علوم پر جامع ہونے کو وجوہ اعجاز قرار دیتی ہے کہ ان علوم کا حصہ و شمار مشکل ہے۔

اور زبیری اپنی کتاب البرہان میں تحریر کرتا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک اعجاز کا وقوع تمام سابق میں بیان شدہ امور کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ ان میں سے بالانفراد ایک ایک وجہ کے ساتھ کیونکہ قرآن نے ان سب باتوں کو اکٹھا کر لیا ہے اس واسطے اس کو ان میں سے تنہا ایک ہی بات کی طرف منسوب کرنے کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے بحالیکہ وہ ان سبھوں کا بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی خوبیوں کا جامع ہے جو کہ پہلے بیان نہیں ہوئیں اور از انجملہ ایک بات وہ رعب ہے جو کہ اس کے سننے سے سامعین کے قلوب میں پیدا ہوتا ہے عام اس سے کہ وہ سننے والے قرآن کے مقرر ہوں یا منکر۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ قرآن ہمیشہ سے سننے والوں و دل کش اور پسندیدہ معلوم ہوتا آیا ہے اور آئندہ بھی اس کی یہی حالت رہے گی اور پڑھنے والوں کو ہر زمانہ میں اس کی قرات سے ایک طرح کا لطف اور مزہ حاصل ہوگا۔ تیسری بات قرآن کا جزالت اور

تیسری کی دوا ایسی صفتوں کا اکٹھا کر لینا ہے جو کہ باہم متضاد امور کے مانند ہیں اور غالباً انسان کے کلام میں جمع نہیں ہوا کرتی ہیں۔ اور چوتھی بات یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس کو آسمانی کتابوں میں سب سے آخری کتاب اور دوسری تمام اگلی کتابوں سے مستغنی بنا دیا ہے اس طرح کہ کبھی کسی ایسے بیان کی حاجت پڑ جایا کرتی ہے جس کے بارہ میں اس کی طرف رجوع ہی کرتے بن آتی ہے چنانچہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے **إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفْصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ**۔

اور ارمائی کہتا ہے اعجاز قرآن کے وجوہ ان امور سے ظاہر ہوتے ہیں کہ باوجود بکثرت و داعی اور سخت حاجت ہونے اور تمام لوگوں کے مقابلہ پر تہدی کئے جانے کے اس کا معارضہ کسی سے نہ بن آیا۔ پھر قرآن کی بلاغت اور اس کے آئندہ معاملات میں پیشین گوئیاں۔ اور اس کا معمول کو توڑ دینا۔ اور پھر اس کا ہر ایک معجزہ پر قیاس ہونا۔ یہ باتیں بھی اس کے اعجاز کی ثبوت ہیں۔ اور معمول کلام توڑنا اس بات کا نام ہے کہ نزول قرآن سے قبل اور اس کے عہد میں معمول اور عادات کے مطابق کلام کی کئی نوعیں رائج تھیں۔ مثلاً شعر، جع، خطبے، رسائل اور منشور کلام جس کے ذریعہ سے لوگ معمولی بات چیت کیا کرتے ہیں۔ اور جو روزمرہ کی بول چال ہے مگر قرآن نے ان سب طریقوں سے جدا اور خارج از عادت ایک نیا مفرد طریقہ پیش کیا جس کا درجہ حسن میں ہر ایک طریقہ پر فائق ہے بلکہ وہ کلام موزوں سے بھی خوبی میں بڑھا ہوا ہے جو کہ کلام عرب میں احسن الکلام مانا جاتا تھا۔ اب رہی یہ بات کہ قرآن کو بھی اور تمام معجزوں کے روداد سے ملا کر دیکھنے پر اس کا معجزہ ہونا ثبوت کو پہنچتا ہے یا نہیں؟ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ موسیٰ کے لئے دریا کا شگافہ ہونا اور لاٹھی کا سانپ بن جانا یا اسی طرح کی اور باتیں بالکل ایک ہی ڈھنگ کی اور اعجاز تھیں کیونکہ وہ معمول اور قانون قدرت کے خلاف تھیں۔ اور اسی وجہ سے خلق ان کا معارضہ نہ کر سکی۔

اور قاضی عیاض کتاب الشفا میں بیان کرتے ہیں۔ معلوم کرنا چاہئے کہ قرآن بکثرت وجوہ اعجاز پر منظوری (شامل) ہے اور ان وجوہ کی تحصیل اس طرح پر ہوتی ہے کہ ان کے انواع کو چار حسب ذیل وجوہ میں منضبط کر لیا جائے۔ وجہ اول تالیف قرآن کا حسن اس کے کلمات کا باہم التیام (پیوند) اس کی فصاحت اس وجوہ ایجاز اور اس کی وہ بلاغت ہے جس نے میدان کلام کے شہسوار عربوں اور اس کام کے مالکوں کا ناطقہ بند کر دیا اور ان کے واسطے خارق عادت امر بن گئی۔ دوسری وجہ اس کے عجیب نظم کی صورت اور اس کا وہ غریب (نادر) اسلوب ہے جو کہ کلام عرب کے اسالیب سے بالکل مخالف ہے اور اسی قسم میں قرآن کا وہ نظم و نثر بھی شامل ہے جس پر وہ آیا ہے اور جس پر اس کی آیتوں کے مقاطع کا وقف اور اس کے کلمات کے فواصل کے انتہا ہوتی ہے اور ایسا نظم و نثر نہ تو قرآن سے قبل پایا گیا ہے اور نہ اس کے بعد اس کی کوئی نظیر مل سکی۔ اور پھر ان دونوں نوعوں میں سے ایجاز اور بلاغت بذاتہا اور اسلوب غریب اپنی ذات سے یہ بھی تحقیقی طور پر اعجاز کی ایسی نوعیں ہیں کہ اہل عرب کو ان میں سے کسی ایک کی نظیر لا سکنے کی بھی قدرت نہ ہوئی اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اہل عرب کی قدرت سے خارج اور ان کی فصاحت اور کلام کے مبائن چیز تھی۔ اس بارہ میں اس شخص کا اختلاف ہے جو کہ اعجاز کو بلاغت اور اسلوب کا مجموعہ قرار دیتا ہے۔ تیسری وجہ قرآن کا غیب کی خبروں پر شامل ہونا ہے اور جو بات نہیں ہوئی تھی اس کا قرآن کی پیشین گوئی سے بالکل مطابق پایا جانا۔ اور چوتھی وجہ قرآن کا گزشتہ زمانوں، ہلاک

شدہ قوموں اور محوشدہ شریعتوں کے ایسے تاریخی حالات کا بیان کرنا ہے کہ ان میں ایک قصہ بھی بجز ایسے بے مثل علمائے اہل کتاب جنہوں نے اپنی ساری عمر اسی فن کے سیکھنے میں صرف کی ہو اور کوئی شخص نہیں جانتا تھا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس قصہ کو جیسا کہ وہ دراصل تھا کتب متقدمہ کی عبارت کے مطابق سنا دیا کرتے تھے حالانکہ آپ ان پڑھ تھے نہ پڑھنا آپ کو آتا تھا اور نہ لکھنا۔

غرضیکہ قرآن کے اعجاز کی یہ چار وجہیں بالکل بین اور ایسی صریح ہیں کہ ان کے بارہ میں کوئی نزاع ہی نہیں ہے۔ اور ان کے ماسوا قرآن کے اعجاز کی وجہوں میں وہ آیتیں بھی شمار ہوتی ہیں جو بعض معاملات میں کسی قوم کو عاجز بنانے کی نسبت وارد ہوئی ہیں اور ان کو بتایا ہے کہ وہ لوگ کبھی اس کام کو نہ کریں گے چنانچہ ان لوگوں نے وہ کام نہیں کیا اور نہ اس کے کرنے پر ان کو قدرت حاصل ہوئی۔ مثلاً اس نے یہودیوں کی نسبت فرمایا ہے **فَتَمَنُّوا الْمَوْتَ اِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا** اور فی الواقع یہودیوں میں سے ایک نے بھی تو موت کی تمنا نہیں کی۔ اور یہ وجہ مذکورہ بالا تیسری وجہ میں داخل ہے۔

پھر منجملہ دیگر وجوہ کے ایک وجہ وہ رعب ہے جو کہ سننے والوں کے دلوں میں اس کے سننے کے وقت واقع ہوتا ہے اور وہ بیت جو کہ قرأت کے وقت سامعین کے دلوں میں طاری ہو جاتی ہے اور تحقیق ایک گروہ ایسے لوگوں کا ہے جو کہ کلام الہی کی آیتیں سن کر ایمان اور اسلام لائے ہیں جیسا کہ حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز مغرب میں سورۃ طور پڑھتے سنا۔ وہ کہتے ہیں کہ جس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس آیت **اَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ اَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ** پر پہنچے اور اپنے قولہ تعالیٰ **"الْمُسِيطَرُونَ"** تک پڑھا تو اس وقت میرے دل کی یہ حالت ہوئی کہ جیسے اب وہ سینہ سے نکل پڑے گا۔ جبیر کہتے ہیں یہ پہلا موقعہ تھا کہ اسلام کی خوبی میرے دل میں جم گئی۔

ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہوا ہے کہ جو آیات قرآنی سنتے وقت جاں بحق ہو گئے ہیں اور ان کا بیان لوگوں نے مستقل کتابوں میں کیا ہے۔ اور پھر قرآن کا ایک باقی معجزہ ہونا کہ وہ دنیا کے باقی رہنے تک کبھی معدوم نہ ہوگا اور اسی کے ساتھ خدا تعالیٰ نے اس کی حفاظت کا ذمہ بھی لیا ہے۔ یہ بھی اس کے اعجاز کی ایک بڑی وجہ ہے۔ پھر منجملہ وجوہ اعجاز کے یہ بھی ہے کہ قرآن کا پڑھنے والا اس کی قرأت سے ملول نہیں ہوا کرتا۔ اور سامع اس کے سننے سے دل تنگ نہیں ہوتا بلکہ اس کی تلاوت میں منہمک رہنا اس کی حلاوت کو مزید اور اس کو بار بار پڑھنا اس کی محبت کو واجب بناتا ہے حالانکہ قرآن کے سوا دوسرا کلام جہاں ذہرایا گیا پھر اس کا سننا گراں گزرتا ہے اور اس کی تکرار ملول بنا دیتی ہے۔ اور اسی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن کی توصیف میں فرمایا ہے کہ وہ باوجود بکثرت سے پھیرے جانے کے (دور کرنے کے) کہنے نہیں ہوتا۔

ایک وجہ اعجاز یہ بھی ہے کہ قرآن نے اپنے اندر اس قدر علوم اور معارف جمع کر لئے ہیں جس قدر نہ تو کسی کتاب نے جمع کئے ہیں اور نہ وہی ان کے جاننے پر احاطہ کرے گا ہے پھر لطف یہ ہے کہ قرآن نے ان علوم کو بہت ہی تھوڑے کلمات اور معدودے چند حروف میں ہی فراہم کر لیا ہے۔ یہ وجہ قرآن کی بلاغت میں داخل ہے اس لئے اس کو اعجاز قرآن کا ایک جدا کا نہ فن شمار کرنا واجب نہیں۔ اور اس وجہ سے پہلے جن وجوہ کا ذکر ہوا ہے ان کا شمار قرآن کے خواص اور فضائل میں ہونا

یا ہے۔ اُس کے اعجاز میں کیونکہ اعجاز کی حقیقت وہی چار اگلی وجہیں ہیں اور اس معاملہ میں اُنہی پر اعتماد کرنا چاہئے۔
 (۱) قرآن کی اس مقدار میں جو کہ معجز ہوتی ہے اختلاف کیا گیا ہے۔ بعض معتزلی لوگ اس طرف گئے ہیں
 اُس کا تعلق تمام قرآن کے ساتھ ہے اور دونوں سابق میں بیان کی گئی آیتیں اس قول کو رد کئے دیتی ہیں۔

اور قاضی کا قول ہے کہ نہیں اعجاز کا تعلق ایک پوری سورۃ کے ساتھ نہ تاہم سورۃ طویل ہو یا قصیر۔ اور اس بارہ میں
 وہ خدا تعالیٰ کے قول ”بِسُورَةٍ“ کے ظاہر معنی سے استدلال کرتا ہے۔ اور سنی دوسری جگہ پر قاضی ہی نے یہ کہا ہے کہ اعجاز
 قرآن کا تعلق ایک سورۃ یا باندازہ سورۃ کے کسی کلام کے ساتھ ہوتا ہے مگر اس حیثیت سے کہ اتنے کلام میں بلاغت کی
 قوتوں کا ایک دوسرے پر افضل ہو یا عیاں اور واضح ہو جائے۔ وہ کہتے ہیں ”ہذا اگر ایک ہی آیت سورۃ کے حروف کے برابر
 بڑی ہو اگرچہ وہ سورۃ الکوتر ہی کے برابر ہو تو بھی وہ معجز ہے۔“ قاضی کہتے ہیں ”اور اس مقدار سے کم حصہ میں مشرکین کے
 معارضہ سے عاجز ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی ہے۔ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ اعجاز کا حصول ایک آیت سے کبھی نہیں
 ہوتا بلکہ اس کے لئے بکثرت آیتوں کا ہونا شرط ہے۔ پھر کچھ دوسرے لوگ کہتے ہیں کہ اعجاز کا حصول قلیل اور کثیر قرآن
 دونوں کے ذریعہ سے ہو جاتا ہے بوجہ اس کے کہ اللہ پاک فرماتا ہے فَلْيَاتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ اِنْ كَانُوا صٰدِقِيْنَ اور قاضی کہتا
 ہے کہ اس آیت میں کوئی دلالت مذکورہ فوق دعوے کی صحت پر نہیں پائی جاتی ہے اس واسطے کہ پوری بات (حدیث تامہ)
 کی حکایت ایک چھوٹی سورۃ کے کلمات سے کتر کلموں میں پائی نہیں جاتی۔

(۲) ایک اس بارہ میں اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا قرآن کا اعجاز بدلتا معلوم کیا جاتا ہے یا نہیں؟
 قاضی نے کہا ابوالحسن اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اعجاز کا ظہور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ضرورۃ (بدیہی طور پر) معلوم کیا
 جاتا ہے اور اس کا معجز ہونا استدلال کے ذریعہ سے معلوم کیا جاسکتا ہے اور جو بات میں کہتا ہوں وہ یہ ہے کہ کئی آدمی معجز
 استدلال کے اُس کے اعجاز کو نہیں جان سکتا اور اسی طرح جو شخص بلیغ نہیں اس کو بھی اعجاز قرآن کا علم بظاہر استدلال نہیں ہو
 سکتا۔ مگر وہ بلیغ شخص جو کہ عرب کے مذاہب اور صنعت (انشاء) کے غرائب کا احاطہ کر چکا ہے وہ خود بخود اپنے اور اپنے سپرد
 دوسرے شخص کا معجز قرآن کا مثل لا سکنے سے بالضرورت جانتا ہے۔

(۳) اس بات پر اتفاق ہو جانے کے بعد کہ قرآن کا مرتبہ بلاغت میں نہایت اعلیٰ ہے اس بارہ میں اختلاف کیا گیا
 ہے کہ آیا فصاحت میں بھی اس کا درجہ یوں یکساں ہے یا نہیں؟ کہ ترکیب کلام میں کوئی ترکیب ایسی نہیں ملتی ہو کہ اُس خاص
 معنی کا فائدہ دینے میں قرآن بڑھ کر متناسب اور معتدل ہو؟ یا ایسا نہیں؟ ہم اُس کے درجے متفاوت ہیں؟ قاضی اس بارہ
 میں منع کو متاثر ہوتا ہے جسے تفاوت کو نہیں مانتا کیونکہ اُس کے نزدیک قرآن کا ہر ایک کلمہ فصاحت کے اعلیٰ پایہ پر ہے اور
 اگرچہ بعض لوگ اُس کے بارہ میں دوسروں کی نسبت زیادہ اچھا ہونے کا احساس کرتے ہوں۔ اور ابونصر قشیری اور دیگر
 لوگ تنہا اس نے ہونے کا قول پسند کرتے ہیں اور کہتے ہیں ”ہم یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتے کہ قرآن میں جو کچھ بھی ہے وہ فصاحت
 کے بلند ترین درجہ ہی پر پہنچی ہوئی چیز ہے اور اسی طرح اور لوگوں نے بھی کہا ہے کہ قرآن میں فصیح اور فصیح دونوں قسموں کے
 کلام ہیں۔“ شیخ عزالدین بن عبدالسلام بھی اسی قول کی طرف مائل ہوا ہے اور اُس نے اُس کو ماننے کے بعد ایک سوال
 وارد کیا ہے جو یہ ہے کہ ”آخر تمام قرآن فصیح ترین عبارت ہی میں کیوں نہیں آیا؟“ اور صد موہوب جزری نے اس سوال کا

یہ جواب یوں دیا ہے کہ ”اگر سارا قرآن فصیح ترین کلمات اور عبارت ہی میں آتا تو وہ کلام عرب کے معمولی اور مستعمل طرز کے خلاف ہوتا کیونکہ اہل عرب اپنے کلام میں فصیح اور فصیح دونوں قسموں کے کلمات استعمال کیا کرتے ہیں۔ اور ان کو باہم جمع کر لیتے ہیں۔ لہذا قرآن اُس کے خلاف یا اُس سے جدا گانہ آتا تو اعجاز کے بارہ میں اُس کی حجت تمام (پوری) نہ ہوتی۔ اس لئے وہ بھی اہل عرب کے معمول بہا کلام کی طرز پر آیا تا کہ اُس کے معارضہ سے اہل عرب کے عجز کا ظہور کامل ہو جائے اور مثلاً وہ لوگ یہ نہ کہہ سکیں کہ تم ایسی چیز لائے ہو جس کی جنس پر ہمیں قدرت حاصل نہیں مثلاً یہ بات صحیح نہیں ہوتی کہ ایک کھلا آدی اندھے شخص سے کہے ”میں تجھ پر اپنی نظر کے ذریعہ سے غالب آیا ہوں“ کیونکہ ایسی صورت میں اندھا اُسے یہ جواب دے گا کہ ”اگر میری آنکھ بھی تیری طرح روشن یا تجھ سے زیادہ قوی ہوتی تو پھر میں دیکھتا کہ تو کس طرح غالب آسکتا تھا اب کہ میری آنکھ ہی نہیں اس حالت میں تجھ کو مجھ سے معارضہ کرنا کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔“

(۴) قرآن کے شعر موزوں سے منزہ بتائے جانے میں یہ حکمت بیان کی گئی ہے کہ گو کلام موزوں کا رتبہ دوسرے کلاموں سے بالاتر ہے لیکن چونکہ قرآن حق کا منبع اور صدق کا مجمع ہے اور شاعر کا معاملہ یہ ہے کہ وہ حق کی صورت میں باطل کی خیالی تصویر کھینچ دے اور اظہار حق کو چھڑ کر مذمت اور ایذا دینے کے بارے میں مبالغہ اور بڑھاوے سے کام لے اس واسطے نہ اتنا ہی نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مدت بری فرما دیا اور اسی وجہ سے کہ شعر کی شہرت کذب کے ساتھ ہوتی ہے اسباب برہان نے اُن قیاسات کو جو کہ اکثر حانتوں میں کذب اور بطلان کی طرف مودی (پہنچانے والے) ہوتے ہیں قیاسات شعر یہ سے نام سے موسوم کیا ہے۔ کی حکیم ہ قول ہے کہ کوئی دیندار اور راست گو شخص اپنے اشعار میں رنگینی پیدا کرنے والا نظر ہی نہیں آیا ہے۔ اب یہی بات کہ پھر قرآن میں جو بعض عبارتیں موزوں عبارت کی صورت میں ملتی ہیں انہیں تم کیا کہو گے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایت کلام نو شعر کے نام سے موسوم نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ شعر کی شرط یہ ہے کہ اس کا قصد بھی کیا ہو یعنی موزونیت قصد پیدا کی گئی ہو ورنہ اگر قرآن کی ایسی موزوں عبارتیں شعر مانی جائیں تو یہ بھی تسیم کرنا پڑے گا کہ جس شخص کے کلام میں بھی اتفاقاً کوئی بات موزوں ہو جائے اُسی کو شاعر کہنا چاہئے اور اس طرح تمام انسان شاعر ہو جائیں گے کیونکہ بہت کم کن آدی کا کلام ایسی اتفاقی موزونیت سے خالی ہوا کرتا ہے۔ پھر فصیح لوگوں سے تو ارد کے طور پر ایسا کلام بہت سرزد ہوا ہے لہذا وہ اس کو شعر مانتے تو ضرور تھا کہ سب سے پہلے وہی اُس کا معارضہ کرنے پر آمادہ ہو جاتے اور اس پر طعن برتتے کیونکہ اُن کو سب سے بڑھ کر شوق اور خیال ان بات کا رہتا تھا کہ قرآن پر طعن کرنے کا موقع پائیں۔ مگر چونکہ یہ بات شعر میں داخل نہ تھی بلکہ اس کا وقوع کلام کے صنعت انجام میں اعلیٰ درجہ پر پہنچ جانے کی وجہ سے ہوا تھا لہذا وہ زبان نہ کھول سکے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف ایک بیت یا جو کلام اس کے وزن پر ہو شعر نہیں کہلاتا بلکہ شعر کم از کم دو بیتوں یا اس سے زائد کا ہونا چاہئے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رجز کو دراصل شعر کے نام سے موسوم نہیں کرتے۔ اور اید قول کے حافظ نے کم از کم رجز کے پر بیت ہوں تب اسے شعر کہا جاتا ہے۔ اور قرآن میں یہ بات کسی حالت میں نہیں پائی جاتی۔

(۵) کسی عالم کا قول ہے کہ تمدنی کا وقوع محض انسانوں کے حق میں ہوا تھا اور جنات اُس کے مخاطب نہ تھے اس لئے کہ جنات اہل زبان اور اُس غریب زبان کے زبانوں میں ہیں جس کے اسلوبوں پر قرآن کا نزول ہوا ہے۔ یہی بات

کہ پھر قولہ تعالیٰ قُلْ لِّسِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ میں اُن کا ذکر کیوں ہوا؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ یہاں محض قرآن کے اعجاز کی عظمت ظاہر فرمانے کے لئے خدا تعالیٰ نے ایسا ارشاد کیا ہے کیونکہ ہیئت اجتماعیہ (مجمع اور سوسائٹی) کی قوت افراد کی قوت سے بدرجہا بڑھی ہوئی ہوتی ہے لہذا جس وقت یہ فرض کیا جائے کہ قرآن کا معارضہ کرنے کے لئے مخلوق کے یہ دونوں جنس باہم مجتمع ہوئے اور پھر انہوں نے ایک دوسرے کو مدد بھی دی تاہم وہ معارضہ سے عاجز رہے تو اُس وقت معلوم ہو جائے گا کہ صرف ایک فریق کا عاجز ہونا بدرجہ اولیٰ مسلم ہے۔ اور اُس عالم کے علاوہ دوسرے شخص کا قول ہے کہ نہیں بلکہ تحدی کا وقوع جنات کے لئے بھی ہوا ہے بلکہ ملائکہ بھی آیت میں منسوی (نیت کئے گئے) ہیں کیونکہ اُن کو بھی قرآن کا مثل لاسکنے کی قدرت نہیں۔ الکرمانی کتاب غرائب التفسیر میں بیان کرتا ہے کہ ”اس آیت میں محض انسانوں اور جنات ہی کے ذکر پر اس لئے اکتفا کیا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہی دونوں مخلوقات کی طرف مبعوث فرمائے گئے تھے اور ملائکہ کی جانب آپ کی بعثت نہیں ہوئی تھی۔“

(۶) غزالی سے قولہ تعالیٰ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا کے معنی دریافت کئے گئے تو انہوں نے جواب دیا۔ اختلاف ایک لفظ سے بہت معنوں کے مابین مشترک ہے اور یہاں پر یہ مراد نہیں کہ لوگوں کے قرآن میں اختلاف رکھنے کی نفی کی جائے۔ بلکہ قرآن کی ذات سے اختلاف کی نفی کی گئی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ یہ کلام مختلف ہے یعنی اُس کا اول اُس کے آخر سے فصاحت میں مشابہت نہیں رکھتا۔ یا یہ کہ اُس کلام کا دعویٰ مختلف ہے یعنی اُس کا کوئی حصہ دین کی طرف دعوت دیتا ہے اور کوئی دوسرا حصہ دنیا کی طرف بلاتا ہے۔ اور وہ نظم عیارت میں مختلف ہے چنانچہ اس میں سے کچھ حصہ شعر کے وزن پر ہے اور کچھ منزعج ہے بعض ٹکڑے جزالت میں ایک خاص اسلوب پر ہیں اور بعض حصے ایسے اسلوب پر جو کہ مذکورہ سابق اسلوب کے مخالف ہے۔ اور کلام الہی ان اختلافات سے منزہ ہے کیونکہ وہ نظم عبارت میں ایک ہی طریقہ پر اول سے آخر تک چلا گیا ہے اُس کے آغاز کو انجام کے ساتھ کامل مناسبت ہے غایت فصاحت میں اُس کا بالکل ایک ہی درجہ ہے یہ نہیں ہے کہ اُس میں کھرا اور کھونا دونوں قسم کا کلام شامل ہو۔ اس کا سیاق بھی ایک ہی معنی کے لئے ہوا جو کہ مخلوق کو خدا تعالیٰ کی طرف بلانا اور اُن کو دنیا سے پھیر کر دنیا کی طرف لانا ہے اور آدمیوں کے کلام میں یہ اختلافات پائے جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس اعتبار پر شاعروں اور انشا پردازوں کے کلام کا اندازہ کیا جائے تو اُس میں طریقہ نظم کا اختلاف درجات فصاحت کا تفاوت بلکہ اصل فصاحت ہی میں فرق پایا جائے گا یہاں تک کہ اُس میں کھرے کھوٹے باکار اور بیکار ہر طرح کی ملی جلی نظر آئیں گی اور یہ بھی نہ ہوگا کہ صرف دور سالے یا دو قصیدے باہم مساوی ہوں۔ بلکہ ایک ہی قصیدہ میں فصیح اور سخیف دونوں طرح کی بیتیں ملیں گی اور اسی طرح قصائد و اشعار مختلف اغراض پر مشتمل ہوں گے۔ کیونکہ شاعر اور زباں آور لوگ خیالات کی ہر ایک وادی میں سرگشتہ پھرا کرتے ہیں کبھی تو وہ دنیا کی تعریف کے راگ گاتے ملیں گے اور کسی وقت اُن کی مذمت کے پل باندھیں گے۔ کسی موقع پر بزدلی کی مدح کر کے اُسے دور اندیشی کا نام عطا کریں گے اور کہیں اُس کی برائی کا اظہار کرتے کرتے اُسے اخلاقی کمزوری بتانے لگیں گے۔ ایسے ہی شجاعت کی تعریف پر آئیں گے تو اُس کو انسانی اخلاق کی اعلیٰ قوت ثابت کر دیں گے اور برائی بیان کریں گے تو اس کو بے باکیری کا لقب عطا کر دیں گے۔ غرضیکہ آدمی کا کلام برابر ایسے ہی اختلافات سے بھرا ہوا ملے گا کیونکہ ان باتوں کا منشا ہے

جداگانہ حالتوں میں اغراض کا مختلف ہونا اور انسان کے احوال بدلا ہی کرتے ہیں لہذا مسرت اور خوش دلی کے وقت اُس کی طبیعت موزوں ہو جاتی ہے اور دل گرفتگی کے حال میں کوئی مضمون ہی اُس کو نہیں سوجھ پڑتا۔ ایسے ہی اُس کے اغراض کا بھی اختلاف ہوا کرتا ہے کہ کبھی وہ ایک چیز کی طرف راغب ہوتا ہے اور دوسرے وقت اُسی چیز کی طرف سے نفرت کرنے لگتا ہے اُس لئے ان باتوں سے ضروری طور پر اُس کے کلام میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ اور کوئی انسان ایسا نہیں مل سکتا کہ وہ تیس سال کی مدت میں جو کہ نزول قرآن کا زمانہ ہے ایک ہی غرض اور ایک ہی طریقہ پر ایسی گفتگو کرتا رہے جس میں فصاحت و بلاغت طرز بیان طریق استدلال اور منشاء کلام کا ذرا بھی فرق و امتیاز نہ پایا جائے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم بشر تھے اُن کے احوال بدلتے ہی رہتے تھے اس لئے اگر قرآن آپ کا کلام ہوتا یا آپ کے سوا کسی دوسرے انسان کا کلام تو اس میں شک نہ تھا کہ لوگ اُسے بہت کچھ اختلاف سے بھرا ہوا پاتے۔“

(۷) قاضی کہتا ہے ”اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیات قرآن کے سوا دوسری کتابوں کو جو کہ کلام الہی ہیں مثلاً توراۃ اور انجیل اور انجیل کو بھی معجز کہتے ہو؟ تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ وہ کتابیں نظم اور تالیف میں بالکل معجز نہیں ہیں ہاں اُن باتوں میں جو کہ غیبی خبروں اور پیشین گوئیوں سے تعلق رکھتی ہیں اُن میں وہ بھی قرآن ہی کی طرح معجز مانی جائیں گی۔ اور اُن کے معجز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے قرآن کی طرح اُن کے وصف میں خاص باتیں ارشاد نہیں کی ہیں اور یہ بات بھی ہم کو معلوم ہو چکی ہے کہ اُن کتابوں کے معارضہ کی بابت ویسی تحدی واقع نہیں ہوئی جیسے کہ قرآن کے لئے ہوئی ہے۔ پھر اُن کی زبان بھی اس قسم کی نہیں کہ اُس میں فصاحت کے وہ وجوہ پائے جاتے ہوں جن کے ذریعہ سے کلام کا وہ باہمی تفصل واقع ہوا کرتا ہے جو کہ اعجاز کی حد تک پہنچتا ہے۔“ اور ابن جنی نے کتاب الخاطریات میں قولہ تعالیٰ قَالُوا يَا مُوسَىٰ إِنَّمَا أَنُكَلِّفُكَ الْقُرْآنَ وَلَئِن لَّمْ يَكُنِ لَّكَ الْوَحْيُ لَوَ كُنَّا مِنَ الْمَلَأِ الْأَعْمَىٰ کے تحت ذکر کیا ہے کہ یہاں پر قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّمَا أَنُكَلِّفُكَ الْقُرْآنَ“ سے دو غرضوں کی وجہ سے عدول کیا گیا ہے اگر انجملہ ایک غرض لفظی ہے اور وہ روس آیات کی مراد جنت (میل) ہے اور دوسری وجہ معنوی ہے جو یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے یہاں ساحروں کی قوت نفس اور ان کے موسیٰ پر دست درازی کرنے کی طاقت بیان کرنے کا ارادہ فرمایا ہے لہذا اُن کی طرف سے ایسا اتم اور اوٹنی لایا جو کہ اُن کے موسیٰ کی طرف اسناد فعل کرنے میں استعمال کئے گئے لفظ سے بدرجہا بڑھا ہوا ہے۔ پھر ابن جنی نے اس مقام پر ایک سوال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ”ہم نہیں جانتے کہ ساحر لوگ اہل زبان نہ تھے تا کہ اُن کی بابت ہم صنعت کلام کے اس مذہب پر چلیں؟“ اور خود ہی اس کا جواب یوں دیا ہے کہ ”قرآن میں جس قدر گزشتہ زمانہ کے غیر اہل زبان لوگوں کے اقوال نقل کئے گئے ہیں وہ صرف اُن کے معانی کا اظہار کرتے ہیں ورنہ درحقیقت وہ اُن کے ہی الفاظ نہیں اور اُسی واسطے اس میں شک نہیں کیا جاتا کہ قولہ تعالیٰ قَالُوا إِنَّا هَذَا لَنَسَاجِرٌ إِنْ يُرِيدَنَّ أَنُتَخَرَجَا مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَىٰ کی ایسی فصاحت ہر گز اہل عجم کی زبان پر جاری نہیں ہوتی تھی۔“

(۸) البارزی نے اپنی کتاب انوار التحصیل فی اسرار التنزیل کے آغاز میں بیان کیا ہے کہ معلوم کرنا چاہئے کہ کبھی ایک ہی معنی کی خبر چند ایسے الفاظ کے ذریعہ سے دی جاتی ہے جن میں سے بعض الفاظ بہ نسبت بعض دوسرے کے احسن ہوا کرتے ہیں اور ایسے ہی کسی وقت ایک جملہ کے دونوں جزوں میں سے ہر ایک جزء کی تعبیر دوسری جز کے مناسب

حال لفظ سے بڑھ کر فصیح لفظ کے ساتھ کر دی جاتی ہے۔ اور یہ بات ضروری ہے کہ جملوں کے معانی یا ان کے مناسب حال الفاظ کا پہلے استخراج کر لیا جائے اور پھر اس کے بعد ان الفاظ یا معانی میں سے مناسب تر اور فصیح تر کو استعمال کیا جائے۔ مگر اکثر حالتوں میں انسان پر ان امور کا استخراج دشوار ہوا کرتا ہے اور علم الہی میں یہ بات حاصل اور مہیا ہے اسی واسطے قرآن پاک اَحْسَنُ الْحَدِيثِ اور اَفْصَحُ الْحَدِيثِ ہے اگرچہ وہ فصیح اور فصیح، فصیح اور فصیح، فصیح اور فصیح پر ہی مشتمل کیوں نہ ہو۔ اور اس بات کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ از انجملہ قولہ تعالیٰ وَجَنَسِي الْجَنَّتَيْنِ دَانَ ہے کہ اگر اُس کی جگہ پر "وَتَمَرِ الْجَنَّتَيْنِ قَرِيبًا" ارشاد فرمایا تو ہرگز یہ الفاظ کسی جہتوں سے پہلے الفاظ کے قائم مقام نہ ہوتے اس واسطے کہ اول تو "جَنَسِي" اور جَنَّتَيْنِ کے مابین جناس اتجنیس لفظی پایا جاتا ہے۔ دوم اس جہت سے کہ "تَمَر" کا لفظ اس بات کا پتا نہیں دیتا کہ وہ پھل اب ایسی حالت میں آ گیا ہے جو کہ اُسے چنے جانے کے قابل کر دیتی ہے اور تیسری کمی یہ ہوتی کہ فواصل میں مواخاۃ (ہم جنس ہونے) کی جہت باقی نہ رہتی۔ اسی طرح قولہ تعالیٰ مَا كُنْتُمْ تَقُولُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ میں "تَقُولُوا" کے لفظ سے تعبیر کرنا بہ نسبت "تَقْرَأُ" کہنے کے زیادہ اچھا ہے اس لئے کہ "تَقْرَأُ" میں ہمزہ ثقیل حرف موجود ہے قولہ "لَا رَيْبَ فِيهِ" بہ نسبت "لَا شَكَّ فِيهِ" کے احسن ہے کیونکہ شک میں ادغام کا ثقل موجود ہے اور یہی وجہ ہے کہ قرآن میں "رَيْب" کا ذکر بکثرت ہوا ہے۔ اور اسی تخفیف کی وجہ سے ذیل کی آیات میں آنے والے کلمات کو ان کے مراد اُف اور مقابل کلمات سے احسن مانا گیا ہے۔ "وَلَا تَهِنُوا" لَا تَضَعِفُوا سے خوشتر ہے کیونکہ اس میں خفت پائی جاتی ہے "وَهْنُ الْعَظْمِ مِنِّي" ضَعْف سے اخف ہے کیونکہ فتح ضمہ سے بہت ہلکا ہوا کرتا ہے "أَمِنَ" بہ نسبت "صَدَقَ" کے خفیف ترین لفظ ہے اسی واسطے قرآن میں تصدیق کی نسبت سے اس کا ذکر زیادہ آیا ہے۔ "اَتَّوَكَّ اللَّهُ" بہ نسبت "فَضَّلَكَ اللَّهُ" کے "اَتَّى" بہ نسبت "اَعْطَى" کے "اَتْلُو" بہ نسبت "خَوْفَ" کے۔ اور "خَيْرٌ لَّكُمْ" بہ نسبت "اَفْضَلُ لَكُمْ" کے خفیف ترین الفاظ ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ هَذَا خَلْقُ الْمَلِئِكَةِ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ میں "مَخْلُوق" اور الْغَائِبِ (مشتقات) کی نسبت سے مصدر کا لانا خفیف تر ہے۔ "نَكَحَ" بہ نسبت "تَزَوَّجَ" کے خفیف تر ہے کیونکہ فعل بہ نسبت تَفَعَّلَ کے زیادہ ہلکا لفظ ہے اور اس لئے قرآن میں نکاح کا ذکر کثرت سے آیا ہے۔ اور اسی تخفیف اور اختصار کی وجہ سے خدا تعالیٰ کے اوصاف میں رَحْمَتٌ، غَضَبٌ، رِضًا، حُبٌّ اور مَقْتُ کے الفاظ قرآن میں استعمال ہوئے ہیں باوجود اس کے کہ خدا تعالیٰ کی صفت ان الفاظ کے ساتھ حقیقی طور پر نہیں کی جاتی کیونکہ اگر ان اوصاف کو حقیقی لفظوں کے ساتھ تعبیر کی جائے تو بات بڑھ جاتی ہے مثلاً یہ کہا جائے کہ "يُعَامِلُهُ مُعَامَلَةَ الْمُحِبِّ وَالْمَأْقِبِ" یعنی خدا تعالیٰ اُس (بندہ) سے دوست رکھنے والے اور دشمنی کرنے والے کا ایسا معاملہ کرتا ہے تو یہ ٹھیک نہ ہوگا لہذا اس طرح کے موقعوں پر مجاز بوجہ اپنی خفت (ہلکے ہونے) اور اختصار کی حقیقت سے افضل ہے اور اُس کے افضل ہونے کا یہ سبب بھی ہے کہ مجاز کی بنا علیہ (اعلیٰ درجہ کی) تشبیہ پر ہوتی ہے یوں کہ خدا پاک کا قول فَلَمَّا اسْفُوْنَا اَنْتَقَمْنَا مِنْهُمْ بہ نسبت اس کے بہت اچھا ہے کہ کہا جائے "فَلَمَّا مَا عَامَلُوْنَا مُعَامَلَةَ الْغَضَبِ" یا "فَلَمَّا اتَوَا إِلَيْنَا بِمَا يَأْتِيهِ الْمَغْضُوبُ" یعنی پس جس وقت انہوں نے ہم سے غضب کا معاملہ کیا۔ یا جس وقت وہ ہمارے سامنے اس بات کو لائے جیسے غضبناک شخص لاتا (پیش کرتا) ہے۔

(۹) الرمانی کہتا ہے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ شاید چھوٹی چھوٹی سورتوں میں معارضہ ممکن ہے۔ تو جواب دیا جائے گا کہ

یہ بات اُن میں جائز نہیں ہو سکتی اس لئے کہ تحدی کا وقوع ان قصیر سورتوں کے ساتھ بھی ہوا تھا اور اُن کے معارضہ میں عجز کا اظہار ہو گیا یوں کہ اللہ پاک نے فَبَاتُوا بِسُورَةٍ فرمایا اور اس میں بی یا چھوٹی سورتوں کی کوئی تخصیص نہیں کی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹی سورتوں میں فواصل کا تغیر ممکن ہے یعنی ہر ایک کلمہ کے بدل میں اُس کی جگہ ایسا کلمہ لایا جائے جو اُس کا قائم مقام بن جائے۔ تو آیا یہ بات معارضہ ہوگی؟“ جواب دیا جائے گا کہ نہیں۔ اس وجہ سے کہ ایک ایسا شخص جو شاعر نہیں ہے اُس کے لئے یہ بات ممکن ہے کہ وہ صرف ایک بیت کر لے اور وہ بطبعہ مکسور اور موزوں کے مابین فصل نہ کرے۔ پس اگر کوئی غیر شاعر شخص یہ ارادہ کرے کہ ایک ایسے قصیدہ میں جس کے حروف ردی یہ ہیں:

وَقَدْ اَلْعَمَاقِ خَاوِي الْمُخْتَرِقِ . مَشْتَبِهَ الْاَعْلَامِ لَمَّاعِ الْخَفَقِ

بِكُلِّ وَقْدِ الرِّيحِ مِنْ حَيْثُ الْخَرَقِ

پہلے قوافی کے بدلہ میں دوسرا قوافی لائے چنانچہ وہ مخترق کی جگہ پر الممزق، الخفق کی جگہ الشفق اور انخرق کے بدلہ میں انطلق لے آئے تو اُس کے لئے یہ بات ممکن ہے۔ اور اُس غیر شاعر کے لئے اس امر کے ذریعہ سے شعر کا کہنا ثابت نہیں ہوا اور نہ اس قصیدہ میں حروف ردی کا معارضہ کسی ایسے شخص کے نزدیک ثبوت کو پہنچا جسے فن شعر کی تھوڑی سی شناخت بھی ہے اور ایسے ہی جو شخص فواصل کو متغیر کر دے تو اس کے لئے بھی یہی سبیل ہے۔

نوع پینسٹھ

قرآن سے مستنبط کئے گئے علوم

اللہ پاک فرماتا ہے مَا قَرَأْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ اَوْ رِشَادٍ كَمَا هُوَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سَتَكُونُ فِتْنٌ“ یعنی عنقریب وہ زمانہ آنے والا ہے جب کہ بہت سے فتنے برپا ہوں گے۔ صحابہ رضی اللہ عنہ نے سوال کیا کہ اور اُن فتنوں سے نکلنے کا ذریعہ کیا ہے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا كِتَابُ اللَّهِ کہ اس میں تم سے قبل کی ہرگز شت اور تم سے مابعد کی خبر اور جو چیز تمہارے مابین ہے اُس کا حکم موجود ہے۔ اس حدیث کی تخریج ترمذی وغیرہ نے کی ہے۔

سعید بن منصور نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس شخص کا ارادہ علم حاصل کرنے کا ہو اُسے چاہئے کہ قرآن کو لازم لے اس واسطے کہ اُس میں اگلوں اور پچھلوں سب کی خبر موجود ہے۔ بیہقی کہتا ہے کہ یہاں ابن مسعود نے لفظ علم سے اصول علم کو مراد لیا ہے۔

بیہقی نے حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا خدا تعالیٰ نے ایک سو چار کتابیں نازل فرمائیں اور ان میں سے چار کتابوں میں سب کا علم ودیعت فرمایا وہ چار کتابیں توراۃ، انجیل، زبور اور فرقان ہیں اور پھر توراۃ، انجیل اور زبور تینوں کتابوں کا علم قرآن میں ودیعت رکھا۔

امام شافعی کا قول ہے ”تمام وہ باتیں جن کو امت کہتی ہے سب سنت (حدیث) کی شرح ہیں اور تمام سنت (حدیث) قرآن کی شرح ہے۔“ اور یہ بھی انہی کا قول ہے کہ ”جتنی باتوں کا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے وہ سب ایسی باتیں ہیں جن کو اپنے قرآن سے سمجھا تھا۔“ اور امام موصوف کے اس قول کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کرتا ہے کہ ”میں انہی چیزوں کو حلال بناتا ہوں جن کو خدا تعالیٰ نے حلال بنا دیا ہے اور انہی اشیاء کو حرام کرتا ہوں جن کو باری تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حرام کیا ہے۔“ یہ حدیث امام شافعی نے اپنی کتاب الام میں بلفظہ روایت کی ہے۔ سعید بن جبیر کہتے ہیں مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث اُس کی وجہ پر نہیں پہنچی مگر یہ کہ میں نے اُس کا مصداق کتاب اللہ میں پایا ہے۔ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہتے ہیں جس وقت میں تم کو کسی حدیث کی خبر دیتا ہوں تو اُس کی تصدیق کتاب اللہ سے کرا دیتا ہوں۔“ یہ دونوں قول ابن ابی حاتم نے روایت کئے ہیں۔

امام شافعی یہ بھی کہتے ہیں کہ دین کے بارہ میں کسی شخص پر کوئی مصیبت ایسی نہیں نازل ہوئی کہ کتاب اللہ میں اس کے متعلق راہ ہدایت کی دلیل (رہنمائی) نہ پائی جاتی ہو۔ لہذا اگر کہا جائے کہ پھر بعض احکام اس طرح کے کیوں ملتے ہیں جو ابتدا سنت کے ذریعہ سے ثابت ہوئے ہیں؟ تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ وہ احکام بھی درحقیقت کتاب اللہ ہی سے ماخوذ ہیں کیونکہ کتاب اللہ نے ہم پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع واجب بنایا ہے اور آپ کے قول پر عمل کرنا ہمارے واسطے فرض کیا ہے۔ امام شافعی نے ایک بار مکہ مکرمہ میں یہ بات کہی کہ تم لوگ جس چیز کو چاہو مجھ سے دریافت کرو میں تم کو اُس چیز کا جواب کتاب اللہ میں دوں گا۔“ لوگوں نے سوال کیا ”آپ اس محرم (احرام باندھنے والے) کے لئے کیا فرماتے ہیں جو کہ زنبو (بھڑ) کو مار ڈالے؟“ امام موصوف نے فرمایا ”بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَمَا اَتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا“ اور حدیث بیان کی مجھ سے سفیان بن عیینہ نے بواسطہ عبد الملک بن عمیر کے عن ربیع بن خراش عن حذیفہ بن الیمان اور انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا ”اِقْتَدُوا بِاللَّذِیْنَ مِنْ بَعْدِیْ اَبِیْ بَسْکِرٍ وَغُمَر“ اور حدیث بیان کی ہم سے سفیان نے عن مسعر بن کدام عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب اور طارق نے عمر بن الخطاب سے روایت کی کہ انہوں نے محرم کو زنبور کے مار ڈالنے کا حکم دیا۔“

بخاری نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا تعالیٰ اُن کدنا گودے والیوں گدوانے والیوں اہل اکھڑوانے والیوں حسن کے لئے دانتوں کے مابین فرق اور شکاف ڈالنے والیوں پر لعنت کرے جو کہ خدا کی پیدائش (خلقت) کو بدلتی ہیں۔“ یہ بات بنی اسد کے گھرانے کی ایک عورت نے سنی اور اس نے آکر ابن مسعود سے کہا میں نے سنا ہے کہ تم نے ایسی ایسی عورتوں پر لعنت کی ہے؟“ ابن مسعود نے کہا جن پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت کی ہو کیا وجہ ہے کہ میں بھی اُن پر لعنت نہ کروں اور یہ بات کتاب اللہ میں ہے۔“ اس عورت نے کہا میں نے تو قرآن میں جو کچھ کہہ دونوں بختیوں کے مابین ہے سب پڑھ ڈالا ہے مگر اُس میں مجھ کو یہ بات کہیں نہیں ملی جس کو تم کہتے ہو۔“ ابن مسعود نے فرمایا کاش اگر تو قرآن کو پڑھتی تو ضرور اس بات کو اُس میں پاتی کیا تو نے یہ نہیں پڑھا ہے ”وَمَا اَتَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا“ اس عورت نے کہا ہاں اس کو تو بے شک پڑھا ہے۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے اس بات سے منع فرمایا ہے۔“

ابن سراقہ نے کتاب الاعجاز میں ابی بکر بن مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دن کہا ”دنیا میں کوئی چیز ایسی نہیں جو کہ کتاب اللہ میں نہ ہو“ ان کی یہ بات سن کر لوگوں نے دریافت کیا اچھا بتاؤ قرآن میں خیانتوں کا ذکر کہاں ہے؟“ ابی بکر بن مجاہد نے کہا تو لہ تعالیٰ لیس علیکم جناح ان تدخلوا بیوتنا غیر مسکونۃ فیہا متاع لکم اور یہی خیانتیں ہیں۔“

اور ابن برہان کہتا ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ کوئی چیز ایسی نہیں جو قرآن میں نہ ہو۔ یا اس کی اصل قرآن میں ہے وہ قریب ہو یا بعید“ جس شخص نے اس کو سمجھ لیا وہ سمجھ گیا اور جس نے نہیں سمجھا وہ نہ سمجھ سکا اور ایسے ہی ہر ایک شے کا جس کا حکم دیا گیا ہے یا اس کو نافذ کر دیا گیا ہے وہ بھی قرآن ہی میں ہے ہاں بات یہ ہے کہ طلبگار شخص اس بات کو اپنے اجتہاد کے موافق سمجھ سکتا ہے جس قدر وہ کوشش کرے گا یا جتنی سمجھ رکھتا ہو گا اسی قدر قرآن سے اس کو معلومات حاصل ہو سکے گی۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ کوئی چیز ایسی نہیں جس کا استخراج قرآن سے اس شخص کے لئے ممکن نہ ہو جس کو خدا تعالیٰ نے قرآن کی سمجھ عطا کی ہے یہاں تک کہ کسی شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی عمر تریسٹھ سال قرآن سے مستنبط کی ہے وہ کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ نے سورۃ المنافقین میں فرمایا ہے وَلَنْ يُوَخِّرَ اللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَاءَ أَجَلُهَا اور یہ سورۃ تریسٹھویں سورۃ ہے۔ پھر اس کے عقب میں خدا تعالیٰ نے سورۃ التغابن کو رکھا ہے تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دنیا سے اٹھ جانے میں مسلمانوں کا خباہہ ہونا ظاہر کرے۔“

ابن ابی الفضل المرسی نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ قرآن نے علوم اولین اور علوم آخرین سب کو جمع کر لیا ہے مگر اس حیثیت سے کہ وہی شخص حقیقتاً از روئے علم کے اس کا احاطہ نہیں کر سکتا مگر یہ کہ قرآن کے ساتھ تکلم فرمانے والا (یعنی خدا تعالیٰ) اور پھر اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ بھی ماسوا ان امور کے جن کا علم خدا تعالیٰ نے محض اپنی ہی ذات پاک کے لئے رکھا ہے۔ اور اس کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے علم قرآن کی میراث سادات صحابہ اور ان کے ممتاز لوگوں کو پہنچی جیسے خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ابن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ عنہ یہاں تک کہ ابن عباس کا تو قول ہے کہ اگر میرے اونٹ باندھنے کی رسی بھی کھو جائے تو میں اس کو کتاب اللہ میں پاؤں۔“

زاں بعد صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس علم کی وراثت تابعون باخسان (تابعین) کو پہنچی۔ اور اس کے بعد سے ہستیں پست ہو گئیں ارادوں میں سستی آ چلی اور اہل علم میں کمزوری اور در ماندگی کا اظہار ہونے لگا وہ لوگ ان علوم و فنون قرآنی کے حامل بننے میں کچیا نے لگے جن کو صحابہ اور تابعین نے انگیز کیا تھا اور تابعین کے بعد والے علماء نے تمام علوم و فنون قرآن پر ایک ساتھ واقف ہونے میں خلل ڈال دیا یعنی انہوں نے علوم قرآن کی بہت سی نوعیں کر ڈالیں اور ہر ایک گروہ اس کے فنون میں سے کسی ایک فن کو نبھانے پر متوجہ ہو گیا کسی جماعت نے قرآن کی لغتوں کے ضبط کرنے اس کے کلمات کی تحریر اس کے حروف کے مخارج اور تعداد اور اس کے کلمات آیات سورتوں احزاب انصاف اور ارباع کی تعداد اور سجدہ ہائے قرآن کا شمار اور دس آیتوں تک اس کے تعلیم دینے کا قاعدہ وغیرہ محض اس کے متشابہ کلموں کے حصر (شمار) اور متماثل آیتوں کے شمار ہی پر اکتفا کیا اور قرآن کے معانی سے کوئی تعرض ہی نہ کیا اور نہ ان فنون پر توجہ مائل کی جو کہ قرآن میں ودیعت رکھے گئے تھے۔ اور ان لوگوں کو قراء کے نام سے موسوم کیا گیا۔

نحویوں نے قرآن معرب اور مبنی اسموں اور فعلوں اور عامل حرفوں وغیرہ امور پر ہی دھیان کیا اور اسموں، اُن کے توابع، اقسام افعال، لازم اور متعدی، کلموں کی رسوم الخط اور اسی کے متعلق ساری باتوں کی چھان بین سے کام لیا یہاں تک کہ اُن میں سے بعض شخصوں نے مشکلات قرآن کی تعریب کر دی اور کچھ لوگوں نے ایک ایک کلمہ کا اعراب الگ الگ بیان کیا۔

مفسرین کی توجہ الفاظ قرآن پر مبذول ہوئی انہوں نے اس میں ایک لفظ ایسا پایا جو کہ ایک ہی معنی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا لفظ دو معنوں پر دلالت کرنے والا دیکھا، پھر تیسرا لفظ دو سے زائد معنوں پر دلالت نظر آیا لہذا انہوں نے پہلے لفظ کو اسی کے حکم پر جاری کیا اور اُس میں سے خفی لفظ کے معنی واضح کئے۔ دو یا زائد معنوں والے لفظ میں متعدد احتمالات میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینے کے بابت غور کیا۔ ہر شخص نے اپنی فکر کو استعمال کیا اور جو بات اُس کے خیال میں آئی اسی کے مطابق کہا۔

فن اصول کے عالموں نے قرآن میں پائی جانے والی عقلی دلیلوں اور اصلی اور نظری شواہد کی جانب توجہ کی مثلاً قولہ تعالیٰ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا اور اسی طرح کی دوسری بکثرت آیتیں زیر غور لائے پھر اُن سے خدا تعالیٰ کی وحدانیت اُس کے وجود بقاء قدم قدرت اور علم پر دلیلوں کا استنباط کیا اور جو باتیں ذات واجب تعالیٰ کے لئے لائق نہیں تھیں اُن سے اس کا منزه ہونا پایہ ثبوت کو پہنچایا۔ اور اس علم کا نام علم اصول الدین رکھا۔

ایک گروہ نے خطاب قرآن کے معانی پر غور کیا اور دیکھا کہ اُن میں سے کچھ ایسے خطابات ہیں جو عموم کے مقتضی ہیں اور بعض خطابات میں خصوص کا اقتضا پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں معلوم کیں اور اس نے لغت کے احکام حقیقت و مجاز کی قسم سے استنباط کئے اور تخصیص، اخبار، نص، ظاہر، مجمل، محکم، متشابہ، امر، نہی اور نسخ وغیرہ قیاسات استنباط حال اور استقراء کی انواع پر کلام کیا اور اس فن کا نام اصول فقہ رکھا۔

اور کسی طائفہ نے قرآن کے حلال و حرام اور اُن تمام احکام پر جو کہ اُس میں موجود ہیں محکم طریقہ سے صحیح نظر اور سچی فکر کی اور انہوں نے ان احکام کے اصول و فروع کی بنیاد ڈالی۔ اور اس بارہ میں اچھی طرح سے قول کو بسیط کیا پھر اس کا نام علم الفروع اور علم الفقہ بھی رکھا۔ اور کسی دوسرے گروہ نے اس بات کو اپنا نصب العین بنایا کہ قرآن میں اگلی قوموں اور گزشتہ صدیوں کے کون کون سے نقص موجود ہیں چنانچہ انہوں نے ان کی خبروں کو نقل کیا۔ اُن کے آثار اور واقعات کی تدوین کی یہاں تک کہ دنیا کی ابتداء اور تمام چیزوں کے آغاز ہونے کا ذکر کیا اور اس فن کا نام تاریخ اور قصص رکھا۔

پھر ایک جماعت قرآن کی حکمتوں اور مثلوں۔ اور اُس کی ایسی نصیحتوں کی طرف مائل ہوئی جو کہ بڑے بڑے بہادروں کے دلوں کو لرزاں بنا دیتی ہیں اور پہاڑوں کو پارہ پارہ ہو جانے کے قریب کر دیتی ہے پس انہوں نے اُس میں سے وعدہ اور وعید، تحذیر اور تبشیر، اور موت و معاد، نشر اور حشر، حساب اور عقاب، جنت اور دوزخ وغیرہ کے بیانات چنے اور مواعظ کی فصیلیں۔ اور زجر کرنے والی باتوں کے اصول ترتیب دیئے۔ اس لحاظ سے وہ لوگ خطیبوں اور واعظوں کے نام سے موسوم ہوئے۔

ایک اور گروہ نے قرآن سے تعبیر خواب کے اصول اخذ کئے۔ اور اس کے لئے سورۃ یوسف میں وارد شدہ ”سات

موٹی گایوں کا خواب۔ دونوں قیدیوں کے خواب اور خود یوسف کا آفتاب و ماہتاب اور ستاروں کو خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھنا۔ اور اسی طرح کے بیانات کو دلیل راہ بنا کر کتاب اللہ سے ہر ایک رویا کی تعبیر کا استنباط کیا اور اگر ان پر قرآن سے کسی تعبیر کا نکالنا دشوار ہوا تو حدیث کی طرف رجوع کیا کیونکہ حدیث کتاب اللہ کی شارح ہے۔ پھر حدیث میں سے بھی تعبیر کا استخراج نہ بن پڑا تو حکمتوں اور امثال کی طرف رجوع لائے اور پھر انہوں نے عوام کی اس اصلاح کی طرف نظر کی جو کہ وہ لوگ اپنی روزمرہ کے بول چال میں استعمال کرتے ہیں اور ان کی معروف عادت کا خیال کیا کیونکہ اس کی جانب قرآن کریم نے قولہ **وَأَمْرٌ بِالْعُرْفِ** کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

بعض لوگوں نے بیان میراث کی آیت میں سہام (حصوں) اور ان کے پانے والوں وغیرہ کا ذکر پا کر اس سے علم الفرائض کی بنیاد ڈال دی اور نصف، ثلث، ربع، ثمن اور سدس وغیرہ کی تشریح سے فرائض کا حساب اور عول کے مسائل مستنبط کئے پھر اسی آیت سے وصیتوں کے احکام کا بھی استخراج کیا۔

ایک گروہ نے قرآن کریم کی ان واضح آیتوں میں نظر کی جن کے اندر رات، دن، چاند، سورج، منازل شمس و قمر۔ اور بروج کی اعلیٰ حکمتوں پر دلالت موجود ہے اور ان سے علم المواقیت کا استخراج کیا۔

انشا پردازوں اور شاعروں نے قرآن کے الفاظ کی جزالت، بدیع، نظم، حسن، سیاق، مبادی اور مقاطع، مخالص اور تلوین فی الخطاب اور اطباء و ایجاز وغیرہ امور کو پیش نظر رکھ کر اس سے علوم معانی، بیان اور بدیع کو اخذ کیا۔

ارباب اشارات اور اصحاب الحقیقت (صوفیہ) نے قرآن میں اپنی نظر کو جولان دیا تو ان پر اس کے الفاظ سے بہت کچھ معانی اور باریکیاں نمایاں ہوئیں جن کے انہوں نے اصطلاحی اعلام مقرر کئے اور فناء، بقاء، حضور، خوف، ہیبت، انس، وحشت اور قبض و بسط یا اس کے مانند فنون کا انتخاب اور استنباط کیا۔

غرضیکہ مذکورہ بالا علوم تو مسلمانوں ہی نے قرآن سے اخذ کئے ہیں اور ان کے علاوہ بھی قرآن کریم بہت کچھ دوسرے اگلے لوگوں کے علوم پر حاوی تھا مثلاً علم طب، علم جدل، ہیئت، ہندسہ، جبر و مقابلہ اور نجوم وغیرہ طب کا بدارقوت کو مستحکم رکھنے اور نظام صحت کی نگہداشت پر ہے اور اس کا ہونا یوں ممکن ہے کہ متضاد کیفیوں کے تفاعل سے مزاج کا اعتدال رہے اور قرآن نے اس بات کو ایک ہی آیت میں جمع کر لیا ہے اور وہ قولہ تعالیٰ **وَكُنَّ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا** ہے ہم نے اسی قرآن میں اس آیت کو بھی پایا جو کہ اختلال صحت کے بعد اس کے نظام اور جسم میں مرض پیدا ہو جانے کے بعد حدوث شفاء کا فائدہ دیتی ہے اور وہ قولہ تعالیٰ **شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ** ہے۔ پھر اجسام کے علم طب پر قرآن نے قلوب کے طب کا علم بھی مزید کیا اور قولہ تعالیٰ **شِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ** کو اس پر دلیل بنایا ہے۔

علم ہیئت کا وجود یوں معلوم ہوتا ہے کہ قرآن سورتوں کے تضاعیف میں ایسی آیتیں ملتی ہیں جن میں آسمانوں اور زمینوں کے ملکوت (قوتوں) اور عالم علوی اور عالم سفلی میں پھیلائی ہوئی مخلوقات کا ذکر کیا گیا ہے۔

ہندسہ کا پتا قولہ تعالیٰ **إِنْطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلِّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ** سے ملتا ہے۔ اور علم الجدل کے متعلق قرآن کی آیتیں برہان، مقدمات و نتائج، قول بالہوجب اور معارضہ وغیرہ شرائط مناظرہ کی قسم سے بکثرت باتوں پر حاوی ہیں اور اس بارہ میں سب سے بڑی اصل ابراہیم کا مناظرہ نمرود سے اور ان کا اپنی قوم کے لئے حجت لانا ہے۔

اب رہا جبر و مقابلہ تو اس کی بابت کہا گیا ہے کہ نور توں کے اوائل میں پچھلی قوموں کی تواریخ کے متعلق مدتوں برسوں اور ایام کا ذکر خود اس امت (محمدیہ) کے بقاء کی تاریخ مدت ایام دنیا کی تاریخ اور گزشتہ اور باقی ماندہ مدت کا ذکر بعض کو بعض دوسرے میں ضرب دینے کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ علم نجوم کا ذکر قولہ تعالیٰ اَوْ اَنَارَةٍ مِّنْ عِلْمٍ ہے کیونکہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کی یہی تفسیر کی ہے۔

قرآن میں دستکاریوں کے اصول اور ان آلات کے نام بھی مذکور ہیں جن کی ضرورت ہوا کرتی ہے۔ مثلاً خیاطت (سلائی) کا ذکر قولہ تعالیٰ وَطَفِقَ يَخْصِفَانِ میں آہن کری کا تذکرہ قولہ تعالیٰ اَتَوْنِي زُبْرَ الْحَدِيدِ وَالنَّالَهُ الْحَدِيدِ میں۔ بناء (معماری) کا تذکرہ بہت سی آیتوں میں آیا ہے۔ اور درودگری (نجاری) کا تذکرہ قولہ تعالیٰ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا میں۔ سوت کا تنے میں بیان قولہ نَقَضْتُ غَزْلَهَا میں بننے کا تذکرہ قولہ تعالیٰ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بِئْتًا میں کاشتکاری کا بیان۔

قولہ تعالیٰ اَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ میں شکار کا بیان۔ متعدد آیتوں میں غوطہ خوری کا ذکر کُلِّ بِنَاءٍ وَغَوَاصٍ وَتُسْتَخْرِجُ مِنْهُ حِلْيَةً میں زرگری کا تذکرہ۔ قولہ تعالیٰ وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنْ بَعْدِهِ مِنْ خَلِيلِهِمْ عِبِلًا جَسَدًا میں شیشہ اور کالج کا بیان۔ قولہ تعالیٰ صَرَخَ مُمَرَّدٌ مِّنْ قَوَارِيرَ اور قولہ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ میں خشت پختہ بنانے کا بیان۔ قولہ تعالیٰ فَاَوْقَدْ لَبِيْ يَا هَآمَانَ عَلَى الْبَطْنِ میں ہوا ہے۔ جہاز رانی کا ذکر قولہ اَمَّا السَّفِينَةُ..... میں کتابت کا ذکر عِلْمٌ بِالْقَلَمِ میں۔ نان پری کا ذکر قولہ اَحْمِلْ فَوْقَ رَاسِيْ خُبْرًا میں کھانا پکانے کا تذکرہ بِعَجَلٍ حِينًا میں۔ اور دھوبنے اور کپڑا اچھانے کا بیان قولہ تعالیٰ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ میں آیا ہے اور قولہ تعالیٰ قَالَ الْخَوَارِثُونَ میں کیونکہ وہ لوگ دھوبی ہی تھے۔ قضاہوں کا ذکر قولہ اَلَا مَا ذُكِّرْتُمْ میں۔ خرید و فروخت کا تذکرہ کئی آیتوں میں۔ رنگریزوں کا بیان قولہ صِبْغَةَ اللَّيْلِ میں۔ اور قولہ جُدَّدَ بَيْضُ وَخُمْرٍ میں سنگ تراشی کا ذکر۔ قولہ وَتَنْجِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا میں۔ تول ماب کا بیان متعدد آیات میں۔ اور تیر اندازی کا بیان قولہ تعالیٰ وَمَا رَمَيْتْ اِذْ رَمَيْتْ اور قولہ وَاعْبُدُوا اللَّهَ مَا اسْتَعْطَيْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ میں آیا ہے۔ اور قرآن شریف میں آلات کے اسماء۔ طرح طرح کے کھانے اور پینے کی چیزوں کے نام اور منکوحات کے اسماء اور تمام وہ چیزیں جو اب تک کائنات میں واقع ہو چکی ہیں اور آئندہ واقع ہوں گی اُن سبھوں کا تذکرہ بھی آیا ہے اور وہ اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ قولہ تعالیٰ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ بِالْكَفْلِ درست اور بجا ہے۔ الخ یہاں تک خلاصہ المرسی کا کلام نقل کیا گیا۔

ابن سراقہ قرآن کے وجوہ اعجاز میں سے ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُس میں خدا تعالیٰ نے اعداد حساب، جمع، تقسیم، ضرب، موافقت، تالیف، مناسبت، تنصیف اور مضاعفت کا بیان فرمایا ہے تاکہ اس بات کے ذریعہ سے علم حساب کے عالموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اپنے قول میں صادق ہونے کا علم ہو جائے اور وہ جان کیں کہ فی الواقع خود اُن کا کلام نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن لوگوں میں سے نہ تھے جنہوں نے اہل علم اور فلاسفوں کی صحبت اٹھائی ہو اور حساب و ہندسہ جاننے والے علماء سے فیض حاصل کیا ہو۔

علامہ راغب کہتا ہے جس طرح پر کہ خدائے پاک نے ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر تمام انبیاء علیہم السلام کی نبوت کو ختم اور اُن کی شریعتوں کے وسیلہ سے ایک وجہ پر منسوخ اور دوسری وجہ پر آپ کی شریعت کو ان کی شریعتوں کی تکمیل و

تیم کرنے والی بنایا ہے اسی طرح آپ پر نازل کی گئی کتاب کو بھی تمام انبیائے سابقین پر بھیجی ہوئی کتابوں کے ثمرہ میں شامل فرمایا ہے۔ اور اس کے متعلق اپنے قول **يَتْلُوا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ** کے ساتھ لوگوں کو متنبہ بھی کر دیا ہے۔ اور خدا تعالیٰ نے اس کتاب کریم کا ایک معجزہ یہ فرمایا ہے کہ وہ باوجود کی حجم کے بہت کثیر معنی پر متضمن ہے اور ان معانی کی کثرت کا یہ عالم ہے کہ انسانی عقلیں ان کے شمار میں لانے اور ذہنی آلات ان کو پوری طرح جمع کر لینے میں قاصر ہیں چنانچہ پروردگار عالم اپنے قول **وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ** میں اسی بات کی اطلاع دیتا ہے اور اس لحاظ سے قرآن شریف اگرچہ اس صفت کا حائز ہے کہ اپنی جانب نظر کرنے والے کو کسی نور کے دکھانے سے اور نفع پہنچانے سے کبھی خالی نہیں رہنے دیتا پھر بھی اس کی یہ حالت ہے۔

كَالْبَدْرِ مِنْ حَيْثُ التَّفَتُّ رَأَيْتُهُ

يُهْدِي إِلَى غَيْبِكَ نُورًا ثَاقِبًا

كَالشَّمْسِ فِي كَيْدِ السَّمَاءِ وَضَوْهَا

يَغْشَى الْبِلَادَ مَشَارِقًا وَمَغَارِبًا

”جیسے کہ چاند اس کو تم جس طرح سے بھی دیکھو ضرور وہ تمہاری آنکھوں کو ایک شفاف اور ثاقب نور بطور ہدایت کے دے گا یا جس طرح کہ آفتاب آسمان کے وسط میں ہے اور اس کی روشنی روئے زمین کو مشرق و مغرب تک اپنی نورانی چادر میں ڈھانپے ہے۔“

اور ابو نعیم وغیرہ لوگوں نے عبد الرحمن بن زیاد بن النعم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”موسیٰ علیہ السلام سے کہا گیا کہ اے موسیٰ! کتب سماوی میں احمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب بمنزلہ ایک ایسے برتن کے ہے جس میں دودھ بھرا ہوا اور تم جس قدر اُسے متھو اسی قدر اس کا مکھن نکالتے جاؤ۔“ قاضی ابوبکر بن العربی نے کتاب قانون التاویل میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے علوم پچاس چار سو سات ہزار اور ستر ہزار علوم ہیں اور یہ آخری تعداد کلمات قرآن کی عدد کو چار میں ضرب دینے سے ہوتے ہیں اس لئے کہ ہر ایک کلمہ کا ایک ظاہر ایک باطن ایک حد اور ایک مطلع پایا جاتا ہے اور یہ مطلق امر ہے کہ اس میں کسی ترکیب یا ان روابط کا کچھ اعتبار نہیں کیا گیا ہے جو کہ ان کلمات کے مابین پائے جاتے ہیں کیونکہ ان کا شمار نہیں ہو سکتا اور ان کی تعداد کا علم خدا تعالیٰ کے سوا کسی کو نہیں ہے۔“ وہ کہتا ہے ”قرآن کی ام العلوم تین باتیں ہیں (۱) توحید (۲) تذکیر (یاد دہانی) اور (۳) احکام۔“

توحید میں مخلوقات کی معرفت اور خالق جل شانہ کی معرفت اُس کے اسماء صفات۔ اور افعال کے ساتھ داخل ہوتی ہے۔ تذکیر میں وعدہ وعید جنت دوزخ اور صفائی ظاہر و باطن یہ باتیں شامل ہیں۔ اور احکام میں سے تمام شرعی تکلیفیں (فرائض اور واجبات) منافع اور مضرتوں کی تنبیہ (توضیح) امر نہی اور بدب (مستحبات) ہیں۔ اور اسی وجہ سے سورۃ الفاتحہ ام القرآن کہلائی کیونکہ اُس میں یہ تینوں امور اور قسمیں پائی جاتی ہیں۔ اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کہے جانے کا سبب یہ ہے کہ وہ اقسام ثلاثہ سے صرف ایک ہی قسم یعنی توحید کے بیان پر مشتمل ہے۔

ابن جریر کا قول ہے کہ قرآن تین چیزوں پر مشتمل ہے (۱) توحید (۲) اخبار اور (۳) مذاہب۔ اور اس لئے سورۃ

خلاصہ ثبات قرآن ہے کیونکہ وہ پوری توحید پر شامل ہے۔

علی بن سینی کہتا ہے کہ قرآن کا شمول میں چیزوں پر ہے۔ اعلیٰ تثنیہ امر نہی وعد وعید وصف جنت دوزخ اسم اللہ اس کی صفات اور اس کے افعال کے اقرار کی تعلیم اور اس کی نعمتوں کے اعتراف کی تعلیم مخالفین کے مقابلہ میں اجتماع (جست لانا) ملحدین کا رد و رقیبت ربوبیت خیر شر حسن اور قبح کا بیان حکمت کی توصیف معرفت کی فضیلت نیک لوگوں کی مدح بدکاروں کی مذمت اور تسلیم تحسین توحید اور تفریع کا بیان اور برے اخلاق اور شریف آداب کا بیان۔

شیدائے کمال کا قول ہے کہ "بانتہا تحقیق وہی تین باتیں جن کا بیان ابن جریر نے کیا ہے وہ ان سب مذکورہ بالا امور پر بلکہ ان سے اور دو چند باتوں پر بھی شامل ہیں اس لئے کہ قرآن کے عجائبات ادراک اور حصر میں نہیں آ سکتے۔"

میں کہتا ہوں کہ بے شک کتاب اللہ العزیز ہر ایک شے پر مشتمل ہے۔ انواع علوم کو لیجئے تو اس میں کوئی ایسا باب یا سند جو کہ اصل الاحوال ہو اس طرح کا نہیں ملتا کہ قرآن میں اس پر دلالت کرنے والی بات نہ موجود ہو۔

مثلاً عجائب مخلوقات کا ذکر اس میں ہے۔ اور آسمانوں اور زمین کی مخفی قوتوں کا بیان اس میں۔ اُفق اعلیٰ اور تحت اثری میں جو بات پائی جاتی ہے اس کے ذکر سے بھی قرآن خالی نہیں۔ ابتدائے آفرینش کا بیان اس میں ہے۔ نامی نامی رسولوں اور فرشتوں کے نام وہ بتاتا ہے۔ گزشتہ اقوام کے قصوں کا ماحصل اور ان کی جان قرآن نے بیان کر دی ہے مثلاً آدم علیہ السلام اور شیطان کا قصہ۔ جب کہ وہ جنت سے نکالے گئے۔ اور جب کہ ان کے اس بیٹے کا معاملہ پیش آیا جس کا نام آدم نے عبد الحارث رکھا تھا۔ اور یس کے آسمان پر اٹھائے جانے کا حال قوم نوح کے دریا برد کئے جانے کا ماجرا۔ قوم عاد اولیٰ کا قصہ۔ اور قوم عاد ثانیہ کا ذکر۔ قوم ثمود۔ ناقہ (اونٹنی) صالح۔ قوم یونس۔ قوم شعیب۔ اور اولین و آخرین۔ اور قوم لوط۔ اور اسحاب الرس کے حالات۔ ابراہیم علیہ السلام کے اپنی قوم سے مجاہدہ اور نمرود سے مناظرہ کرنے کا حال مع ان باتوں کے جو کہ ابراہیم کے اپنے فرزند اسماعیل اور ان کی ماں بی بی ہاجرہ کو وادی بٹھا (مکہ) میں مقیم بنانے اور بیت اللہ تعمیر کرنے کے متعلق ہیں نہایت اختصار کے ساتھ مگر پورا پورا بیان ہوا ہے۔ ذبح کا قصہ یوسف کا قصہ نہایت ہی بسط و تفصیل کے ساتھ۔ موسیٰ کی پیدائش ان کے دریا میں ڈالے جانے۔ قبطی کو قتل کرنے۔ شہر مدینہ و جانے۔ شعیب کی بیٹی سے نکاح کرنے۔ خدا تعالیٰ سے کوہ طور کے پہلو میں کلام کرنے۔ فرعون کی طرف آنے۔ اور فرعون کے خروج اور موسیٰ نے دشمن کو دریا میں غرق کر دینے کا قصہ بیان ہوا ہے۔ پھر گوسالہ کا قصہ ہے اور ان لوگوں کا ذکر آیا ہے جن کو ہمراہ لے کر موسیٰ خدا تعالیٰ سے ہم کلام ہونے گئے تھے اور ان لوگوں کو بجلی نے ہلاک کر دیا۔ مقتول شخص اور اس کے بارہ میں نہایت دلچسپی سے بیان کیا ہے۔ خضر علیہ السلام اور موسیٰ کی ملاقات اور مصاحبت کا ذکر۔ اور موسیٰ نے جبار لوگوں سے لڑنے کا بیان۔ اور ان لوگوں کا حال جو کہ زمین کی ایک سرنگ میں ہو کر ملک چین کی طرف چلے گئے تھے۔ جاوت اور داؤد کا قصہ۔ جاوت کے ساتھ اور جالوت کے فتنہ کا ذکر۔ سلیمان کا قصہ اور ان کا ملک سبا کی بلکہ کے ساتھ ملنا اور اسے آزمانا۔ ان لوگوں کا قصہ جو کہ طاعون سے بھاگنے کے لئے ملک چھوڑ کر نکلے تھے پھر اللہ پاک نے ان کو موت دی اور اس نے بعد انہیں پھر زندہ کیا۔ ذی القرنین کا قصہ اس کے مشرق و مغرب آفتاب تک جانے اور سد بنانے کا حال۔ ایوب ذی الکفل اور الیاس کا قصہ۔ مریم اور ان کے عیسیٰ کو جننے کا قصہ اور عیسیٰ کی ربالت۔ اور ان کے آسمان

پرائے جانے کا بیان۔ زکریا اور ان کے فرزند یحییٰ کا حال۔ اصحاب الکہف کا قصہ۔ اصحاب الرقیم کا ماجرا۔ بخت نصر۔ اور ان دونوں آدمیوں کے قبضے جن میں سے ایک شخص باغ کا مالک تھا۔ اصحاب جنت کا حال۔ مومن آل یاسین کا ذکر اور اصحاب الفیل کا قصہ بھی قرآن میں موجود ہے۔ اور اس میں ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں ابراہیم کی دعا اور عیسیٰ علیہ السلام کی بشارت مذکور ہے۔ آپ کی بعثت اور ہجرت کا تذکرہ ہے اور آپ کے غزوات میں سے سورۃ البقرہ میں سرتیہ ابن الحضرمی کا۔ سورۃ الانفال میں غزوہ بدر کا۔ سورۃ آل عمران میں احد اور بدر صغریٰ کے غزوات کا۔ سورۃ الحجۃ میں غزوہ خندق کا۔ سورۃ الفتح میں غزوہ خدیبیہ سورۃ الحبشہ میں غزوہ بنی النضیر اور سورۃ توبہ میں حنین اور تبوک کے غزوات مذکور ہیں۔ اور سورۃ المائدہ میں حجۃ الوداع۔ اور آپ کے بی بی زینب بنت جحش رضی اللہ عنہا سے نکاح کرنے کا ذکر ہے۔ اور آپ کی سریہ کے آپ پر حرام ہونے اور آپ کی بیویوں کا آپ پر تظاہر۔ انک کا قصہ۔ اسراء۔ چاند کے دوبارہ ہونے اور یہودیوں کے آپ پر سحر کرنے کا قصہ بھی قرآن میں مذکور ہے اور قرآن ہی میں انسان کی آفرینش کے ابتداء سے اس کی موت تک کے حالات۔ موت کی اور قبض روح کی کیفیت۔ قبض کے بعد روح سے جو سلوک ہوتا ہے اُس کا بیان اور روح کو آسمان کی طرف چڑھا دیئے جانے کا ذکر پھر یہ بیان کہ مومن روح کے لئے ابواب رحمت کھل جاتے ہیں اور کافر روح کو آسمان سے نیچے ڈال دیا جاتا ہے۔ اور عذاب قبر سوالی قبر اور ارواح کی جائے قرار کا بھی بیان اُس میں پایا جاتا ہے۔ قیامت کے بڑے بڑے آثار مثلاً عیسیٰ کا نزول۔ دجال کا نکلنا۔ یاجوج ماجوج دابة الارض اور دخان کا نمایاں ہونا۔ قرآن کا اٹھ جانا۔ زمین کا دھنس جانا۔ آفتاب کا اٹلے مغرب سمت سے نکلنا اور دروازۂ توبہ کا بندھ ہو جانا۔ یہ سب امور بھی اُس میں مذکور ہیں۔ پھر تین مرتبہ صور کے پھونکے جانے سے تمام مخلوق کا دوبارہ زندہ ہونا کہ ان میں سے پہلا فقہ فزع کا۔ دوسرا فقہ صعق کا۔ اور تیسرا فقہ قیام کا ہوگا۔ اور حشر نشر موقف کے اہوال۔ پیش آفتاب کی سختی۔ عرش میزان حوض اور صراط وغیرہ کے حالات۔ ایک گروہ کا حساب ہونے اور دوسرے گروہ کے بے حساب و کتاب چھوٹ جانے کا ذکر۔ اعضاء کی شہادت (گواہی) اعمال ناموں کا داہنے اور بائیں ہاتھوں میں دیا جانا۔ اور پس پشت رکھا جانا۔ اور شفاعت۔ اور مقام محمود کے کوائف۔ جنت اُس کے دروازوں اور اُس کی نہروں درختوں پھلوں زیوروں برتنوں اور درجوں کا مشروح حال اور دیدار الہی حاصل ہونے کی بشارت اور کیفیت پھر دوزخ اُس کے دروازوں اور جو کچھ اُس میں آگ کے دریا اور انواع و اقسام عذاب اور سزا دہی کے طریقے ہیں۔ اور زقوم اور گرم پانی وغیرہ کا دل کو مضطرب اور خائف بنا دینے والا حال بیان ہوا ہے اور قرآن ہی میں خدا تعالیٰ کے تمام اسماء حسنی بھی ہیں جیسا کہ ایک حدیث میں وارد ہوا ہے اور خدا تعالیٰ کے مطلق ناموں سے قرآن میں ایک ہزار نام ہیں۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ناموں میں سے سب نام قرآن ہی میں پائے جاتے ہیں۔ ستر سے چند زائد ایمان کے شعبے اور تین سو پندرہ اسلام کے قوانین (شریعتیں) یہ سب بھی قرآن ہی میں ہیں۔ کبار کی تمام انواع کا بیان قرآن ہی سے نکلا ہے اور بہت سے چھوٹے گناہوں کو بھی قرآن نے بیان کر دیا ہے۔ اور قرآن ہی میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی ہر ایک حدیث کی تصدیق پائی جاتی ہے غرض کہ اس کے سوا اور بہت سی باتیں ہیں کہ ان کا بیان کئی ایک مجلد کتابوں میں ہو سکے گا یہ مختصر کتاب اُس کے لائق نہیں۔

بہت سے لوگوں نے ان باتوں کے متعلق جو کہ احکام کی قسم سے قرآن میں پائے جاتے ہیں جدا جدا اور مستقل کتابیں

نہی لکھوائی ہیں۔ جیسے قاضی اسماعیل، ابی بکر بن العلاء، ابی بکر الزاری، الکیا الہراخی۔ ابی بکر بن العربی۔ عبدالمعتم بن القریس۔ اور ابن خویز مسنداد۔ اور کچھ دوسرے لوگوں نے قرآن کے اندر پائی جانے والی علم باطن کی باتوں پر مستقل کتابیں لکھوائی ہیں۔ ابن برجان نے ایک مستقل کتاب ایسی آیتوں کے متعلق لکھی ہے جو حدیثوں کی معاضدت پر مضمون ہیں۔ اور خود میں نے ایک کتاب الاکلیل فی استنباط التبزیل نامی تالیف کی ہے جس میں ہر ایک ایسی آیت درج کر دی ہے کہ اس سے کوئی فقہی اصولی یا اعتقادی مسئلہ مستنبط ہوتا ہے اور بعض آیتیں اس کے سوا ایسی بھی درج کی ہیں جو نہایت مفید اور اس نوع میں اجمالا بیان کئے ہوئے مطالب کی شرح کے قائم مقام ہیں اور جو شخص ان اُممہ پر واقفیت حاصل کرنے کا آرزو مند ہو اسے اس کتاب کی طرف رجوع لانا چاہئے۔

فصل: امام غزالی ابو زید غمر نامی علماء کا بیان ہے۔ قرآن میں احکام کی آیتیں پانچ سو ہیں۔ اور بعض علماء نے صرف ایب سو پچاس آیتیں ہی بیان کی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ شاید ان لوگوں کی مراد ان آیتوں سے ہے جن میں احکام کی تصریح کر دی گئی ہے۔ کیونکہ فقہ اور امثال وغیرہ کی آیتوں سے بھی تو اکثر احکام مستنبط ہوتے ہیں۔

شیخ عبد الدین بن عبد السلام کتاب الامام فی ادلة الاحکام میں لکھتے ہیں کہ قرآن کی بیشتر آیتیں اس طرح کے احکام سے خالی نہیں ہیں جو عمدہ آداب اور اچھے اخلاق پر مشتمل ہوں اور پھر کچھ آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں احکام کی تشریح ضروری تھی ہے اور بعض آیات اس قسم کی ہیں کہ ان میں سے احکام استنباط کے طریقہ پر یا خود ہوتے ہیں اور یہ استنباط یا اس طور پر ہوتا ہے کہ ایک آیت کو دوسری آیت کے ساتھ ضم کر کے ایک بات کا پتا نکالا جائے جیسے کہ قولہ تعالیٰ "وَأَمْرَاتُهُ حَمَلَةَ الْحَبْطِ" سے کفار کے نکاحوں کی صحت اور قولہ تعالیٰ "فَالْأَن بَاشِرُوهُنَّ..... حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" سے حاجتِ غسل رکھنے والے کے روزہ کی صحت معلوم ہوتی ہے اور یا وہ استنباط خود ان آیات سے کر لیا جاتا ہے جس طرح کم ترددت حمل چھ ماہ ہونے کا استنباط قولہ تعالیٰ "وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ فِيْ عَامَيْنِ" سے کیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے اور کبھی احکام پر صیغہ (امر) کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے اور یہ ظاہر صورت ہے اور نئی وقت اخبار کے ساتھ جیسے "أَجَلْ لَكُمْ" "خَبَرْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيِّتَةَ" "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ" اور گاہے اس چیز کے ساتھ احکام پر استدلال ہوتا ہے جس کا ترتیب فوراً یا آئندہ زمانہ میں نیکی بدی اور نفع و نقصان کی قسم سے اس معاملہ پر مقرر کیا گیا ہو۔ اور شارح علیہ السلام نے اس بارہ میں بکثرت نوٹیں قرار دی ہیں تاکہ خدا کے بندوں کو تعمیل احکام کی طرف رغبت الائی جائے اور ان کو خوف دلائل احکام کا پابند کیا جائے اور مختلف طریقوں سے حکم کا بیان کر کے اسے ان کی افہام سے قریب بنایا جائے۔ چنانچہ ہر ایک ایسا فعل کہ شرع نے اس کے کرنے والے کی عظمت یا مدح کی ہے یا اس فعل یا اس فاعل کو پسند فرمایا ہے۔ یا اس فعل کو اپنی مرضی کا کام یا اس کے کرنے والے کو محبوب و پسندیدہ بنایا ہے۔ یا اس کے کرنے والے کی صفت راست روی یا برکت یا خوبی کے ساتھ کی ہے۔ یا اس فعل کی یا اس کے فاعل کی قسم کھائی ہے۔ مثلاً "سُبْحَانَكَ يَا عَزِيزُ" مجاہدین کے گھمبوروں اور نفس امارت کی قسم کھائی ہے۔ یا اس کو اس امر کا سبب قرار دیا ہے کہ اللہ پاک اس کے کرنے والے کو یاد کیا کرتا ہے یا اس سے محبت رکھتا ہے۔ یا اسے عاجل یا اجل ثواب دیتا ہے یا اسے بندہ کے خدا تعالیٰ کی شکر نزاری کرنے۔ یا خدا تعالیٰ کے بندہ کو ہدایت فرمانے۔ یا خدا تعالیٰ نے اس فعل کے فاعل سے راضی ہونے۔ یا

اس کے گناہوں کو معاف کرنے اور اس کی برائیوں کا کفارہ کر دینے کا وسیلہ اور ذریعہ قرار دیا ہے یا یہ کہ اُس نے وہ فعل قبول کر لیا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ اس فعل کے فاعل کی نصرت کی ہے۔ یا اُس کو کوئی بشارت دی ہے۔ یا اُس کے فاعل کو خوبی کے ساتھ موصوف بنایا ہے یا فعل ہی کا وصف معزوف ہونے کے ساتھ کیا ہے۔ یا اُس کے فاعل سے حزن اور خوف کی نفی کر دی ہے یا اُس سے امن دہی کا وعدہ فرمایا ہے۔ یا اُس کو فاعل کی ولایت کا سبب قرار دیا ہے۔ یا اس بات کی خبر دی ہے کہ رسول نے اُس شے کے حصول کی دعا فرمائی۔ یا اُس شے کا وصف یوں کیا ہے کہ اُس کو قربت (موجب ثواب) بتایا ہے۔ اور یا اُس کو کسی مدح کی صفت سے موصوف کیا ہے۔ جیسے حیات نور اور شفاء سے اور یہ باتیں اُس فعل کی ایسی مشرعییت پر دلیل ہے جو کہ وجوب اور مذہب کے مابین مشترک ہے۔ اور ہر ایک ایسا فعل کہ شارع نے اُس کے ترک کر دینے کی طلب کی ہو یا اُس کی مذمت اور یا اُس کے فاعل کی مذمت کی ہو۔ یا اُس کے فاعل پر خفگی کا اظہار کیا ہو۔ یا اُس پر عتاب فرمایا ہو۔ یا اُس کو لعنت کی ہو۔ یا اُس فعل اور اُس کے فاعل کی محبت اور اُس سے راضی ہوتے کی نفی فرمائی ہو۔ یا اُس فعل کے فاعل کو بہائم اور شیاطین کے مشابہ بنایا ہو۔ یا اُس فعل کو ہدایت پانے اور درجہ قبولیت حاصل کرنے سے مانع قرار دیا ہو۔ یا اُس کا وصف کسی برائی اور کراہت کے ساتھ فرمایا ہو۔ یا یہ کہ انبیاء نے اُس کام کے کرنے سے خدا کی پناہ مانگی اور اُسے برا خیال کیا ہو۔ یا وہ فعل نفی فلاح کسی جلد یادیز میں آنے والے عذاب۔ کسی ملائت گمراہی اور معصیت کا سبب بنایا گیا ہو۔ یا اُس کی توصیت۔ جہت رجس اور نجس ہونے کے ساتھ کی گئی ہو۔ یا اس کو فسق یا اثم ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہو۔ یا کسی اثم یا ناپاکی۔ یا لعنت یا غضب یا زوال نعمت یا حلول نعمت کا سبب بتایا گیا ہو۔ یا وہ فعل سزاؤں میں سے کسی سزا پانے یا کسی سنگدلی یا کسی خسارہ یا ارتہان نفس کا موجب ٹھہرایا گیا ہو۔ یا اُس کو (معاذ اللہ) خدا تعالیٰ کی عداوت اُس سے لڑائی پر آمادگی ظاہر کرنے۔ یا اُس سے استہزاء اور مذاق کرنے کا سبب بتایا گیا ہو۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اس فعل کو اس بات کا سبب قرار دیا ہو کہ جس کے باعث وہ اُس کے کرنے والے کو بھول جاتا ہے یا خود خداوند پاک نے اپنی ذات کو اُس کام پر صبر کرنے۔ یا اُس کی برداشت فرمانے۔ یا اُس سے درگزر کرنے کے وصف سے موصوف فرمایا۔ یا اُس کام سے توبہ کرنے کی دعوت دی ہو۔ یا اُس کام کے کرنے والے کو کسی جہت یا احتقار سے موصوف کیا ہو۔ یا اس کام کی نسبت شیطانی کام کی طرف فرمائی ہو یا یہ فرمایا ہو کہ شیطان اس کام کو کرنے والے کی نظر میں زینت دیتا۔ یا وہ اُس کام کے فاعل کا دوست ہوتا ہے۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ نے اس فعل کو کسی مذمت کی صفت سے موصوف بنایا ہو جیسے اُس کا ظلم یا نفی یا عداوان یا اثم اور یا مرض ہونا بیان کیا ہو۔ یا انبیاء نے اُس فعل سے بری رہنے کی خواہش کی ہو۔ یا اُس کے فاعل سے دور رہنے کی کوشش فرمائی ہو۔ اور یا خدا تعالیٰ کے حضور میں اُس کام کے کرنے والے کی شکایت فرمائی ہو۔ یا اُس کے فاعل سے عداوت کا اظہار کیا ہو۔ یا اُس پر افسوس اور رنج کرنے سے منع فرمایا ہو۔ یا وہ فعل دیر یا سویرا اُس کے فاعل کی ناکامی اور ریاں کاری کا سبب ٹھہرایا گیا ہو۔ یا یہ کہ اُس فعل پر جنت سے محروم رہنے کا ترتیب کیا گیا ہو۔ یا اُس کا فاعل عداوت اللہ بتایا گیا ہو۔ یا یہ کہ خدا تعالیٰ کو اُس فاعل کا دشمن بیان کیا گیا ہو۔ یا اُس کے فاعل کو خدا تعالیٰ اور اُس کے رسول سے جنگ کرنے کا علم دلایا گیا ہو۔ یا یہ کہ اُس فعل کے فاعل نے غیر کا گناہ خود اٹھا لیا ہو۔ یا اُس کام کے بارہ میں کہا گیا ہو کہ یہ بات سزاوار نہیں یا نہیں ہوتی۔ یا یہ کہ اُس فعل کی نسبت سوال کرنے کے وقت اُس سے پرہیز گاری کا حکم دیا گیا ہو۔ یا اُس کے مضاد کام کرنے کا حکم ہوا ہو۔ یا

اس کام کے فاعل سے جدائی اختیار کرنے کا حکم دیا ہو۔ یا اس کام کے کرنے والوں نے آخرت (نتیجہ) میں ایک دوسرے پر لعنت کی ہو۔ یا ان میں ایک دوسرے سے بری الذمہ بنا ہو۔ یا ان میں سے ہر ایک نے دوسرے پر بددعا کی ہو۔ یا شارع نے اس کام کے فاعل کو ضلالت کے ساتھ موصوف کیا ہو۔ یا یہ کہا ہو کہ وہ کام خدا تعالیٰ کے نزدیک یا اس کے رسول اور اصحاب کے نزدیک کوئی شے نہیں ہے۔ یا شارع نے اس فعل سے اجتناب کرنا فلاح کا سبب قرار دیا ہو۔ یا اے مسلمانوں کے مابین عداوت اور دشمنی ڈالنے کا سبب ٹھہرایا ہو۔ یا کہا گیا ہو کہ کیا تو باز رہنے والا ہے؟ (یعنی اس کام سے) یا انبیاء علیہم السلام کو اس کام کے فاعل کے لئے دعا کرنے سے منع کیا گیا ہو۔ یا اس فعل پر کسی ابعاد یا طرد کا ترتیب دیا ہو۔ یا اس کے کرنے والے کے لئے قتل کا لفظ۔ یا قَاتِلَهُ اللّٰهُ کا لفظ کہا ہو۔ یا یہ خبر دی ہو کہ اس فعل کے فاعل سے خدا تعالیٰ قیامت کے دن کلام نہ فرمائے گا اور اس کی طرف نظر نہ کرے گا۔ اور اسے پاک نہ فرمائے گا۔ اور اس کے عمل کو درست نہ کرے گا۔ اور اس کے جیلہ کو چلنے نہ دے گا۔ یا اس کو فلاح نہ ملے گی۔ یا اس پر شیطان کو مسلط کئے جانے کا اعلام کیا ہو۔ یا اس فعل کو اس کے فاعل کے از اغت قلب کا سبب۔ یا اس کے خدا کی نشانیوں کی طرف سے پھیر دینے کا باعث۔ اور اس سے علت فعل کا سوال ہونے کا موجب ٹھہرایا ہو اس لئے کہ یہ بات فعل سے منع کرنے پر دلیل ہے۔ اور اس کی دلالت بہ نسبت صرف کراہت پر دلالت کرنے کے ظاہر تر ہے۔ اور اباحت کا فائدہ حلال بنانے کے لفظ اور جناح اثم حرج اور مواخذہ کی نفی سے اٹھایا جاتا ہے اور اس کام کے بارہ میں اجازت ملنے۔ اس کو معاف کر دیئے جانے۔ اور اعیان میں جو منافع ہیں ان کا احسان ماننے اور اس کے حرام بنانے سے سکوت کرنے۔ اور اس بات کی خبر دے کر کہ وہ چیز ہمارے لئے پیدا کی گئی یا بنائی گئی ہے اس شے کو حرام بنانے والے پر ناپسندیدگی ظاہر کرنے سے۔ اور ہمارے قبل وادوں کے فعل کی خبر دینے سے مگریوں کہ ان کی اس فعل پر کوئی مذمت نہ کی ہو۔ پس اگر شارع کے خبر دینے کے ساتھ کوئی مدح مقتدر ہو تو وہ مدح اس فعل کے وجوہ یا استحباباً مشروع ہونے پر دلالت کرے گی۔ اور یہاں تک شیخ عزالدین بن عبد السلام کا قول تمام ہو گیا۔

اور شیخ عزالدین کے سوا کسی اور شخص کا بیان ہے کہ کبھی حکم کا استنباط سکوت (شارع) سے بھی ہوتا ہے اور اس بارہ میں ایک جماعت نے قرآن کے غیر مخلوق ہونے پر یوں استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اٹھارہ جگہوں میں انسان کا ذکر فرمایا اور کہا ہے کہ وہ مخلوق ہے اور قرآن کا ذکر چون موضع میں ہے مگر ایک جگہ بھی اسے مخلوق نہیں بتایا اور پھر جس وقت انسان اور قرآن کا ذکر ایک ہی جگہ میں اکٹھا کیا تو اس وقت بھی ان کے بیان میں مغایرت کر دی چنانچہ فرمایا ”الْبَرُّ خَيْرٌ مِنْ عِلْمِ الْقُرْآنِ خَلَقَ الْإِنْسَانَ“

نوع چھیاسٹھ

امثال قرآن

امام ابوالحسن باوردی جو کہ ہمارے کبار اصحاب میں سے ہیں انہوں نے اس نوع کے متعلق ایک جداگانہ کتاب

تصنیف کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ“ اور ارشاد کرتا ہے ”وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ“۔

نبیؐ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”بے شک قرآن پانچ وجوہ پر نازل ہوا ہے۔ حلال، حرام، محکم، متشابہ اور امثال پر۔ پس اگر تم لوگ حلال پر عمل کرو۔ حرام سے بچو۔ محکم کی پیروی کرو۔ متشابہ پر ایمان لاؤ اور امثال سے اعتبار (عبرت و نصیحت) حاصل کرو۔“

ماوردی کا قول ہے ”قرآن کے بڑے علموں میں سے اُس کے امثال کا علم ہے حالانکہ لوگ اُس سے غافل ہیں اس لئے کہ وہ امثال ہی میں پھنسے رہ جاتے اور جن امور کی نسبت وہ مثالیں دی گئی ہیں اُن کی طرف سے غافل رہتے ہیں۔ اور اصل یہ ہے کہ مثل بغیر مثل کے ایسا ہے جیسے کہ بے لگام کا گھوڑا اور شتر بے مہار“۔ اور ماوردی کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ ”امام شافعیؒ نے علم الامثال کو مجملہ اُن امور کے شمار کیا ہے جن کی معرفت مجتہد پر واجب ہوتی ہے۔ اور پھر اُس کے بعد قرآن کی اُن ضرب المثلوں کی معرفت واجب ہے جو کہ طاعت باری تعالیٰ پر دلالت کرنے والی اور اُس کے نواہی سے اجتناب لازم ہونے کی مبین ہیں۔“

شیخ عزالدین کا قول ہے ”خدا تعالیٰ نے قرآن میں امثال اس لئے وارد کی ہیں تاکہ وہ بندوں کو یاد دہانی اور نصیحت کا فائدہ دیں چنانچہ مجملہ امثال کے جو باتیں ثواب میں تفاوت رکھنے یا کسی عمل کے ضائع کئے جانے یا کسی مدح یا مذم وغیرہ امور پر شامل ہیں وہ احکام پر دلالت کرتی ہیں۔“ ایک اور صاحب کہتے ہیں قرآن کی ضرب المثلوں سے بکثرت باتیں مستفاد ہوتی ہیں مثلاً تذکیر وعظ، حث، زجر، اعتبار، تقریر اور تقریب المراد للعقل۔ اور مراد کی محسوس صورت میں نمائش۔ اس لئے کہ امثال معانی کو اشخاص کی صورت میں نمایاں اور شکل پذیر کرتے ہیں کیونکہ یہ حالت بدیں وجہ کہ اس میں ذہن کو خواہ ظاہری کی امداد ملتی ہے۔ ذہن میں بخوبی جم جانے والی ہے اور اسی سبب سے مثل کی غرض سے خفی کو جلی اور غائب کو شاید امر کے ساتھ مشابہت دینا قرار دی گئی ہے۔ اور قرآن کی مثالیں تفاوت اجر کے ساتھ بیان پر مشتمل آتی ہیں۔ اور بدح، ذم، ثواب، عقاب، کسی امر کی تحمید یا اُس کی تحقیر۔ اور ایک امر کی تحقیق یا اُس کے ابطال پر بھی شامل ہوا کرتی ہیں۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”وَضَرَبْنَا لَكُمْ الْأَمْثَالَ“ دیکھو چونکہ امثال فوائد پر متضمن ہیں اس لئے پروردگار عالم نے ہم پر اپنے اس قول کے ساتھ اُن کی خوبی کو باستحکام ظاہر فرمایا۔

زرکشی کتاب البرہان میں لکھتا ہے کہ ضرب الامثال کی حکمت یہ بھی ہے کہ بیان کی تعلیم دی جائے اور یہ بات اسی شریعت (محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم) کے خصائص میں سے ہے۔ اور زحشری کہتا ہے تمثیل کی طرف جانے کا مقصود صرف یہ ہے کہ معانی کا اکتشاف کیا جائے اور متوہم کو شاید (آنکھوں دیکھنے والے) سے قریب بنایا جائے پس اگر مثل لہ (جس کے لئے مثال دی جاتی ہے) عظیم (صاحب رتبہ) ہوگا تو مثل یہ (جس کے ساتھ تمثیل دی جاتی ہے) بھی اُسی کے مثل ہوگا۔ اور مثل لہ حقیر ہے تو مثل یہ بھی اُسی کے مانند حقیر ہوگا۔ اور اصفہانی بیان کرتا ہے کہ اہل عرب کی ضرب المثلوں اور علما کے نظائر پیش کرنے کی ایک خاص شان ہے جو مخفی نہیں رہ سکتی اس لئے کہ یہ باتیں مخفی بازیکیوں کو ظاہر اور حقیقتوں کے چہرہ زیبا سے نقاب دور کرنے میں بہت بڑا اثر رکھتی ہیں اور خیالی امور کو تحقیقی باتوں کی صورت میں عیاں کرنا اور متوہم کو متیقن

مرتبہ میں لے آنا اور غائب کو مشاہد کے درجہ میں کر دینا۔ انہی باتوں کا فعل ہے اور ضرب الامثال ہی ایسی چیزیں ہیں جو کہ سخت سے سخت جھگڑا لو مخالف کو بند اور ساکت کر دیتی ہیں اور اُس کے ضرر کا قلع و قمع کر ڈالتی ہیں۔ اس لئے کہ خود ایک چیز ذات کا وصف دل پر اتنا اثر نہیں ڈالتا جس قدر تاثر اُس کی مثال سے ہوا کرتی ہے۔ اور اسی وجہ سے اللہ پاک نے قرآن کریم اور اپنی تمام کتب منزلہ میں ضرب المثلوں کو بکثرت وارد کیا ہے۔ اور انجیل کی سورتوں میں ایک سورۃ کا نام سورۃ الامثال ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیاء علیہم السلام اور حکماء کے کلام میں اس کی کثرت پائی جاتی ہے۔

فصل: امثال قرآن دو قسموں کی ہیں: (۱) ظاہر جس کی تصریح کر دی گئی ہے۔ (۲) کامن (پوشیدہ) کہ اس میں مثل کا کوئی ذکر ہی نہیں ہوتا۔ قسم اول کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا.....“ ہے کہ اس میں منافق لوگوں کے واسطے دو مثالیں پیش کی گئی ہیں ایک آگ کے ساتھ اور دوسرے بارش کے ساتھ۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے علی بن ابی طلحہ کے طریق سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالیٰ نے اُن منافق لوگوں کے واسطے بیان کی ہے جو کہ قبول اسلام سے بظاہر عزت حاصل کیا کرتے تھے اور مسلمان لوگ اُن سے شادی بیاہ کرتے اور اُن کو میراث میں حصہ دیتے۔ اور مال غنیمت اور مال فی کی تقسیم میں اُن کو شریک بنایا کرتے تھے۔ پھر جب کہ وہ لوگ مر گئے تو اللہ پاک نے اس اعزاز کو اُن سے اُسی طرح سلب فرمایا جس طرح کہ آگ روشن رکھنے والے شخص سے اس کی روشنی سلب کر لی اور اُن کو اندھیرے میں (ابن عباسؓ کہتے ہیں یعنی عذاب میں) چھوڑ دیا۔ یا مثل صیب کے جو کہ بارش ہے اور اس کی مثال قرآن میں دی گئی ہے کہ اُس میں ابندھیرا ہے“ (ابن عباسؓ کہتے ہیں یعنی ابتلاء ہے) اور رعد (گرج) اور برق (چمک) یعنی تخویف ہے۔ قریب ہوتی ہے بجلی کہ اُن کی نگاہوں کو اُچک لے جائے۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں یعنی قریب ہوتا ہے کہ قرآن کا محکم حصہ منافقین کی پوشیدہ باتوں پر دلالت کرے گا۔ جب کہ اُن کے لئے روشنی ہوتی ہے وہ اس میں چلتے ہیں (اللہ پاک فرماتا ہے کہ جس وقت منافق لوگوں نے اسلام میں کچھ عزت پائی تو وہ اُس کی طرف سے مطمئن ہو رہے مگر جبکہ اسلام کو کچھ صدمہ پہنچا) تو وہ کھڑے ہو رہے (یعنی انہوں نے اہواء کیا کہ تا کہ کفر کی طرف واپس جائیں) اور اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْبِدُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ.....“ اور قسم اول ہی کی مثال میں قولہ تعالیٰ ”انزل من السماء ماءً فَنَسَّالَتْ اَوْ دِيَّةً بِقَدَرِهَا.....“ بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق سے ابن عباسؓ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ ایک مثال ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے دی ہے اس میں سے قلوب نے اپنے یقین و شک کے موافق احتمال کر لیا۔ پس بہر حال زبَد (پھین) تو وہ یونہی بیکار جاتا اور پھینک دیا جاتا ہے۔ اور وہ شک ہے۔ اور بہر حال وہ چیز جو کہ لوگوں کو فائدہ دیتی ہے تو وہ زمین میں ٹھہر جاتی ہے اور یہ شے یقین ہے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح زہر کو آگ میں تپا کر دیکھا جاتا ہے پھر اس میں سے خالص چیز کو نکال لیا جاتا ہے اور خراب اور کھوٹی چیز کو آگ ہی میں رہنے دیا جاتا ہے۔ اسی طرح اللہ پاک یقین کو قبول فرمالیتا اور شک کو ترک کر دیا کرتا ہے۔ اور اسی راوی اپنے عطاء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ مثال خدا تعالیٰ نے مومن اور کافر کیلئے دی ہے۔“ اور قتادہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ تین مثالیں ہیں جن کو خدا تعالیٰ نے ایک ہی مثال

میں بنادیا ہے وہ فرماتا ہے کہ جس طرح یہ زبد (پھین) مضمحل ہو کر بجھا بن گیا اور بے سود چیز ہو گیا کہ اب اُس کی برکت غیر متوقع امر ہے۔ اسی طرح پر باطل بھی اہل باطل سے دور ہو جایا کرتا ہے۔ اور جس طرح کہ وہ پانی زمین میں ٹھہر کر سرسبزی پیدا کرتا اور اپنی برکت کو ترقی دیتا ہے اور زمین کی روئیدگیاں برلاتا ہے۔ یا جس طرح کہ رنا چاندی آگ میں تپانے سے میل سے صاف بن جاتا اور خالص نکل آتا ہے ویسے ہی امر حق اپنے اہل کے لئے باقی رہ جاتا ہے۔ اور انہی سونے چاندی کے میل کی طرح کہ وہ آگ میں پڑنے سے الگ ہو جاتا ہے یونہی باطل بھی اہل باطل سے جدا ہو رہتا ہے اور منجملہ اسی پہلی قسم کے قولہ تعالیٰ ”وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ“ بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے علی کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا یہ مثال خدا تعالیٰ نے مومن بندہ کیلئے دی ہے خدا تعالیٰ فرماتا ہے کہ بندہ مومن طیب ہے اور اُس کا عمل بھی طیب ہے جس طرح کہ اچھے ملک کا میوہ بھی اچھا ہوا کرتا ہے۔ اور ”وَالَّذِي خَبُثَ“ یہ مثال کافر کے لئے دی گئی ہے کہ وہ ریگستانی اور شوز زمین کے مانند ہے اور کافر خود ہی خبیث ہے تو اُس کے عمل بھی خبیث ہوں گے۔ اور قولہ تعالیٰ ”أَيُّوْذُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُوْنَ لَهُ جَنَّةٌ.....“ اس کے بارہ میں بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک دن عمر بن الخطابؓ نے اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا ”تم لوگوں کے نزدیک یہ آیت کس کے بارہ میں نازل ہوئی ہے؟“ ”أَيُّوْذُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُوْنَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّجِيلٍ وَأَعْنَابٍ“ صحابہؓ نے جواب دیا ”اللہ پاک خوب جاننے والا ہے۔“ عمر رضی اللہ عنہ اس بات کو سن کر خفا ہوئے اور انہوں نے کہا یہ کوئی بات نہیں بلکہ صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں یا نہیں جانتے۔“ ابن عباسؓ اس بات کو سن کر بولے میرے دل میں اس کی نسبت ایک خیال ہے۔ عمرؓ نے فرمایا تو کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ۔ ابن عباسؓ نے کہا یہ ایک عمل کے بابت مثال دی گئی ہے۔ عمرؓ کس عمل کی بابت؟ ابن عباسؓ: ایسے مالدار آدمی کی بابت جس نے خدا تعالیٰ کی طاعت پر عمل کیا اور پھر خدا نے اس کی طرف شیطان کو بھیجا تو اس شخص نے گناہوں میں منہمک ہو کر اپنے نیک اعمال کو شامت گناہ کے دریا میں غرق کر دیا۔

اور ایسی ضرب المثلوں کی مثالیں جو کہ صریحاً لفظی طور پر ظاہر نہیں ہوئیں بلکہ دوسرے الفاظ کے پردہ میں چھپی ہوئی رہتی ہیں اُن کی نسبت ماوردی نے بیان کیا ہے کہ ”میں نے ابا اسحاق ابراہیم بن مضارب بن ابراہیم سے سنا وہ کہتا تھا کہ میں نے اپنے باپ مضارب کو یہ بیان کرتے سنا ہے کہ اس نے کہا میں نے حسن بن الفضل سے دریافت کیا کہ تم قرآن سے عرب اور عجم کی مثالیں بہت نکالا کرتے ہوئے بھلا بتاؤ کہ آیا تم کو ”خَيْرُ الْأُمُورِ أَوْ سَاطِئُهَا“ کی مثل بھی کتاب اللہ میں ملی ہے؟“ حسن بن فضل نے جواب دیا ”بے شک یہ ضرب المثل قرآن میں چار مواضع میں آئی ہے (۱) قولہ تعالیٰ ”لَا فَاْرِضَ وَلَا يَكُورُ غَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ“ (۲) قولہ تعالیٰ ”وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا“ (۳) قولہ تعالیٰ ”وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ“ اور (۴) قولہ تعالیٰ ”لَا تَجْهَرُ بِصَلَوَاتِكَ وَلَا تَخَافُ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا“ مضارب کا بیان ہے کہ پھر میں نے سوال کیا کیا تم نے کتاب اللہ میں ”مَنْ جَهَلَ شَيْئًا عَادَاهُ“ کو بھی پایا ہے حسن نے کہا ”ہاں دو جگہوں میں پاتا ہوں (۱) قولہ تعالیٰ ”بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ“ اور (۲) قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُوا بِهِ فَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ“

سو (مضارب) ”أَحْذَرُ شَرٍّ مَنْ أَحْسَنَتْ إِلَيْهِ“ کیا یہ مثل بھی قرآن میں ہے؟

جے: (حسن) بے شک دیکھو قولہ تعالیٰ ”وَمَا نَقْمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ“

سو: کیا یہ مثل ”لَيْسَ الْخَبْرُ كَالْعَيَانِ“ قرآن میں پائی جاتی ہے؟

جے: ہاں دیکھو قولہ تعالیٰ ”أَوَلَمْ تُؤْمِنُ قَالِ بَلَىٰ وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قُلُوبُكَ“ اس میں اس ضرب المثل کا مفہوم جلوہ گر ہے۔

سو: ”فِي الْحَرَكَاتِ بَرَكَاتٍ“ کیا یہ ضرب المثل قرآن میں ہے؟

جے: بے شک قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعِمًا كَثِيرًا وَسَعَةً“ اس پر دال ہے۔

سو: کیا یہ ضرب المثل کہ ”كَمَا تُدِينُ تُدَانُ“ قرآن میں ہے؟

جے: ہاں قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَىٰ بِهِ“ میں یہ مفہوم موجود ہے۔

سو: کیا تم کو اہل عرب کی مثل ”حِينَ تَقْلَىٰ تَذْرَىٰ“ بھی قرآن میں ملی ہے؟

جے: ہاں اللہ پاک فرماتا ہے ”وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلَّ سَبِيلًا“

سو: اور کیا تم کو یہ مثل کہ ”لَا يَلِدُ غُ الْمُؤْمِنُ مِنْ حُجْرٍ مَرَّتَيْنِ“ بھی قرآن میں ملتی ہے؟

جے: بے شک دیکھو قولہ تعالیٰ سبحانہ ”هَلْ أَمْنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْنُكُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ“

سو: اور کیا تم اس مثل ”مَنْ أَعَانَ ظَالِمًا سُلْطَ عَلَيْهِ“ کو بھی قرآن میں پاتے ہو؟

جے: ضرور دیکھو فرمانِ ایزد تعالیٰ ”كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ السَّعِيرِ“

سو: اور کیا تم کو ”لَا تَلِدُ الْحَيَّةُ إِلَّا حَيَّةً“ بھی قرآن میں ملا ہے؟

جے: بے شک دیکھو اللہ پاک فرماتا ہے ”وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاغْرًا كُفَّارًا“

سو: تو کیا یہ مثل کہ ”لِلْجِيْطَانِ إِذَانٌ“ بھی تم کو قرآن میں ملی ہے؟

جے: ہاں اللہ پاک کا ارشاد ہے ”وَفِيكُمْ سَمَاعُونَ لَهُمْ“

سو: اور کیا یہ مثل کہ ”الْجَاهِلُ مَرْزُوقٌ وَالْعَالِمُ مَحْرُومٌ“ بھی قرآن میں ہے؟

جے: کیوں نہیں قال تعالیٰ ”مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا“

سو: اور کیا تم قرآن میں یہ ضرب المثل بھی پاتے ہو کہ ”الْحَلَالُ لَا يَأْتِيكَ إِلَّا قُوْتًا وَالْحَرَامُ لَا يَأْتِيكَ إِلَّا جُزْأً“

جے: ہاں یہ بھی اس میں موجود ہے۔ دیکھو قولہ تعالیٰ ”إِذْ تَأْتِيهِمْ حِينَتُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ“

فائدہ: جعفر بن شمس الخلافت نے کتاب الآداب میں ایک خاص باب قرآن کے ایسے الفاظ کا قائم کیا ہے جو کہ

ضرب المثل کے قائم مقام ہیں۔ اور یہی وہ بدیہی نوع ہے جس کا نام ارسال المثل رکھا جاتا ہے۔ جعفر مذکور نے اس قسم میں

حسب ذیل آیتیں وارد کی ہیں: قال تعالیٰ ”لَيْسَ لَهَا مِنْ دُونِ اللَّهِ كَاشِفَةٌ“ ”لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّىٰ تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ“

”الآن حَصْحَصَ الْحَقُّ“ ”وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ“ ”ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكَ“ ”قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ

تَسْتَفْتِيَانِ“ ”أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ“ ”وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ“ ”لِكُلِّ نَبَاءٍ مُسْتَقَرٌّ“ ”وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ

السُّيُّ إِلَّا بِأَهْلِهِ“ ”قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ“ ”وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ

رَهِيْنَةً“ ”مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ“ ”مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ“ ”هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ“ ”كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً“ ”الآن وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ“ ”تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى“ ”وَلَا يَنْبُتُكَ مِثْلُ خَيْرٍ“ ”كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ“ ”وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَا أَسْمَعُهُمْ“ ”وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ“ ”لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا“ ”لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ“ ”ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ“ ”ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ“ ”لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ“ ”وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ“ اور فاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ چند دوسرے لفظوں میں۔

سٹسٹھویں نوع

قرآن مجید کی قسمیں

ابن القیم نے اس بارہ میں ایک مجلد کتاب جدا گانہ اور مستقل تصنیف کی ہے جس کا نام بیان ہے قسم سے خبر کی تحقیق اور اس کی توكید مقصود ہوتی ہے یہاں تک کہ قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ يَشْهَدُ أَنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ“ کے مانند کلاموں کو بھی قسم قرار دیا ہے اگرچہ اس میں صرف شہادت (گواہی) کی خبر دی گئی ہے اور اس کے قسم قرار دینے کی وجہ اس کا خبر کی توكید کے لئے آنا ہے اس لئے یہ قسم کے نام موسوم کیا گیا۔ اس موقع پر ایک اعتراض بھی کیا جاتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے قسم کھانے کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ اگر وہ قسم مومن کو یقین دلانے کے لئے کھائی جاتی ہے تو مومن محض خبر دینے ہی کے ساتھ بغیر قسم کے اُس کی تصدیق کرتا ہے۔ اور اگر یہ قسم کافر کے لئے کھائی جاتی ہے تو اُس کے واسطے کچھ بھی مفید نہیں پڑ سکتی۔ اور اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ قرآن کا نزول عرب کی زبان میں ہوا ہے اور اہل عرب کا دستور ہے کہ جس وقت وہ کسی امر کی توكید کا ارادہ کرتے ہیں تو اُس وقت قسم کھایا کرتے ہیں۔

اور ابوالقاسم قشیری نے اس اعتراض کا جواب یوں دیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے حجت کے تکملہ اور اُس کی توكید کے واسطے قسم کو ذکر فرمایا ہے اور یہ اس لئے کہ حکم (بیچ یا ثالث) معاملہ اور جھگڑے کا فیصلہ دو ہی امور کے ساتھ کیا کرتا ہے قسم کے ساتھ یا شہادت کے ساتھ۔ لہذا خدا تعالیٰ نے اپنی کتاب میں دونوں نوعوں کا ذکر فرمادیا تاکہ منافقین کے لئے کوئی حجت باقی نہ رہ جائے چنانچہ فرمایا ”شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ“ اور ارشاد کیا ”قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقُّ“ اور کسی اعرابی کی بابت بیان کیا گیا ہے کہ جس وقت اُس نے خدا تعالیٰ کا قول ”وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ“ ”فَوَرَبِّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقُّ“ سنا تو چیخ پڑا اور کہنے لگا ”وہ کون ہے جس نے پروردگار جلیل کو اس قدر غصہ دلایا کہ اُسے قسم کھانے پر مجبور بنا دیا“۔

قسم صرف کسی معظم اسم ہی کے ساتھ کھائی جاتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے سات جگہوں پر قرآن میں اپنی ذات پاک

کے ساتھ قسم کھائی ہے ایک تو وہ آیت جو قولہ تعالیٰ "قُلْ اِنِّیْ وَرَبِّیْ" کے ساتھ مذکور ہو گئی۔ دوسری آیت "قُلْ بَلٰی وَرَبِّیْ لَتَبْعَنَّ" (۳) "فَوَرَبِّکَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّیَاطِیْنَ" (۴) "فَوَرَبِّکَ لَنَسْتَلَنَّہُمْ اَجْمَعِیْنَ" (۵) "فَلَا اُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ" اور باقی تمام قسمیں اپنی مخلوقات کے ساتھ کھائی ہیں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَالَّتِیْنِ وَالزَّیْتُوْنَ" "وَالصَّافَاتِ" "وَالشَّمْسِ" "وَاللَّیْلِ" "وَالضُّحٰی" اور "فَلَا اُقْسِمُ بِالْخُنَّسِ" پس اگر کہا جائے کہ خدا تعالیٰ نے مخلوق کی قسم کیونکر کھائی ہے حالانکہ غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانے کی سخت ممانعت وارد ہوئی ہے؟ تو ہم کہیں گے کہ اس اعتراض کا جواب کئی وجوہ کے ساتھ دیا گیا ہے۔

ایک وجہ یہ ہے کہ ان مقاموں میں مضاف حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کی اصل "وَرَبِّ الْتِیْنِ" "وَرَبِّ الزَّیْتُوْنَ" "وَرَبِّ الشَّمْسِ" علیٰ ہذا القیاس تھی۔

وجہ دوم یہ ہے کہ عرب کے لوگ ان چیزوں کی تعظیم کیا کرتے اور ان کی قسم کھانا کرتے تھے۔ لہذا قرآن کا نزول بھی انہی کی عرف پر ہوا۔

تیسری وجہ جواب کی یہ ہے کہ قسم انہی چیزوں کی کھائی جاتی ہے جن کی قسم کھانے والا تعظیم کیا کرتا ہو۔ یا ان کی بزرگداشت کرتا ہو بحالیکہ وہ چیز اس قسم کھانے والے سے بالاتر ہے اور اللہ تعالیٰ سے بالاتر تو کوئی چیز نہیں ہے اس لئے اس نے کبھی اپنی ذات پاک کی قسم کھائی ہے اور کبھی اپنی مصنوعات کی قسم کھائی ہے اس لئے کہ وہ مصنوعات باری تعالیٰ کے وجود اور صانع کی ذات پر دلالت کرتی ہے۔

اور ابن ابی الاصبیح نے اسرار الفواخ میں بیان کیا ہے کہ مصنوعات کی قسم کھانا صانع کی قسم کھانے کو لازم لیتا ہے اس لئے کہ مفعول کا ذکر فاعل کے ذکر مستلزم ہے اس لئے کہ بغیر فاعل کے مفعول کا وجود محال مانا جاتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے حسن رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "بے شک اللہ پاک اپنی مخلوقات میں سے جس چیز کی چاہے قسم کھا سکتا ہے اور اسی کے ساتھ کسی آدمی کے لئے یہ بات کبھی درست نہیں کہ اللہ پاک کے سوا دوسری چیز کی قسم کھائے"۔ علماء کا قول ہے "اللہ پاک نے اپنے قول لَعَمْرُکَ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی قسم کھائی ہے تاکہ اس بات سے لوگوں کو آپ کی عظمت اور مرتبہ کی معرفت حاصل ہو جو کہ آپ کو خدا تعالیٰ کے نزدیک حاصل ہے۔ ابن مردویہ نے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی اپنے نزدیک معزز اور مکرم نفس پیدا نہیں کیا ہے اور میں نے سوا اس کے کہ خدا تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی جان کی قسم کھائی ہے اور اس کو کسی کی جان کی قسم کھاتے نہیں سنا چنانچہ وہ فرماتا ہے "لَعَمْرُکَ اِنَّہُمْ لَفِیْ سَکْرَتِہِمۡ یَعْمَہُوْنَ"۔

ابو القاسم القشیری کہتا ہے کہ "کسی شے کی قسم کھانا دو وجہوں سے خارج نہیں ہوتی۔ یا تو کسی فضیلت کے سبب سے ایسا کیا جاتا ہے اور یا کسی منفعت کے لحاظ سے۔ فضیلت کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَطُورِ مِیْسِیْنِ وَہٰذَا الْبَلَدِ الْاَمِیْنِ" اور منفعت کے خیال سے قسم کھائی جانے کی نظیر قولہ تعالیٰ "وَالَّتِیْنِ وَالزَّیْتُوْنَ" ہے۔

اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے "خدا تعالیٰ نے تین چیزوں کی قسم کھائی ہے (۱) اپنی ذات کی آیات سابقہ کے مانند (۲) اپنے فعل کی مثلاً "وَالسَّمَآءِ وَمَا بَنٰہَا وَالْاَرْضِ وَمَا طَحٰہَا وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّآہَا" اور (۳) اپنے مفعول کی قسم کھائی

ہے جیسے ”وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ“ ”وَالطُّورِ وَكِتَابٍ مُّسْتَوٍ“ اور قسم یا تو ظاہر ہوا کرتی ہے مثل سابق میں بیان کی گئی آیتوں کے اور یا مضمحل ہوتی ہے۔ قسم مضمحل کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جس پر قسم کا لام دلالت کرتا ہے جیسے ”لَتُبْلَوْنَ فِيْ أَمْوَالِكُمْ“ اور دوسری قسم وہ ہے جس پر معنی کی دلالت پائی جاتی ہو جیسے ”وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا“ کہ اس میں واللہ لفظ قسم مقدر ہے۔

ابوعلی فارسی بیان کرتا ہے کہ جو الفاظ قسم کے قائم مقام ہوا کرتے ہیں اُن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جو کہ اپنے سوا دوسرے الفاظ ہی کے مانند ہوں یعنی اُن تجربوں کی طرح جو کہ قسم نہیں ہوا کرتی ہیں اور ایسے الفاظ کا جواب قسم کے جواب کی طرح نہیں آتا مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ“ ”وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمْ الطُّورَ خُذُوا“ ”فَيُخْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَخْلِفُونَ لَكُمْ“ پس یہ اور اسی کے مانند باتوں کا قسم ہونا بھی جائز ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ حال ہو کیونکہ یہ جواب سے خالی ہے اور قسم میں جواب ضرور آتا ہے۔ اور دوسری جائز قسم وہ ہے جو کہ جواب قسم کے ساتھ ملاتی ہوتی ہے۔ جیسے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ“ اور ”وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ أَمَرْتَهُمْ لَيَخْرُجُنَّ“۔

کسی عالم کا بیان ہے کہ قرآن میں اکثر محذوفہ الفعل قسمیں داوہی کے ساتھ آیا کرتی ہیں۔ اور جس وقت باء قسم مذکور ہوتا ہے تو اُس کے ساتھ فعل لایا جاتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ“ اور ”يُخْلِفُونَ بِاللَّهِ“ اور فعل کے محذوف ہونے کے ساتھ حرف یا نہی پایا جاتا ہے۔ اور اسی وجہ سے جس شخص نے ”بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ“ اور ”بِمَا عٰهَدَ عِنْدَكَ“ بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ“ کو قسم قرار دیا ہے اُس نے غلطی کی ہے۔

ابن القیم کا قول ہے معلوم کرنا چاہئے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ چند امور کے ساتھ چند امور پر قسم کھایا کرتا ہے اور جزیں نیست کہ وہ اپنی ذات مقدسہ کی قسم کھاتا ہے جو کہ اُس کی صفات کے ساتھ موصوف ہے۔ یا اپنی اُن نشانیوں کی قسم کھاتا ہے جو کہ اُس کی ذات یا صفات کو تسلزم ہیں۔ اور خدا تعالیٰ کا اپنی بعض مخلوقات کی قسم کھانا اس بات پر دلیل ہے کہ وہ مخلوقات اُس کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہیں۔ پس قسم یا تو جملہ خبریہ پر وارد ہوا کرتی ہے اور یہ بیشتر ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَسَوْرَبَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ“ اور یا جملہ طیبہ پر وارد ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ مگر اسی کے ساتھ کبھی اس قسم سے مقسم علیہ کی تحقیق مراد لی جاتی ہے اور ایسی حالت میں یہ قسم خبر کے باب سے ہوتی ہے۔ اور گاہے اس سے قسم ہی کی تحقیق مراد ہوا کرتی ہے۔ لہذا مقسم علیہ وہ چیز ہے جس کی توکید اور تحقیق قسم کے ذریعہ سے مراد ہوتی ہے اور ایسی صورت میں یہ ضروری ہے کہ مقسم علیہ اس طرح کا ہو جس کے بارہ میں قسم کھایا جانا اچھا ہوتا ہے اور یہ ایسا ہے کہ جیسے غالب اور مخفی امور جس وقت کہ اُن کے ثبوت پر قسم کھائی جائے۔ ورنہ کھلے ہوئے اور مشہور امور مثلاً شمس، قمر، لیل، نہار، آسمان اور زمین وغیرہ تو یہ ایسی چیزیں ہیں جن کی خود قسم کھائی جاتی ہے اور ان پر قسم نہیں کھائی جاتی۔ اور وہ باتیں جن پر خدا تعالیٰ نے قسم کھائی ہے تو وہ اُس کی آیتوں میں سے ہیں۔ اور اسی لحاظ سے جائز ہے کہ وہ مقسم بہ ہوں اور اس کا عکس نہیں ہوتا۔ اور خداوند سبحانہ و تعالیٰ کبھی قسم کا جواب مذکور فرماتا ہے اور یہ بیشتر ہونے والی بات ہے۔ اور گاہے جواب قسم کو ویسے ہی حذف کر دیتا ہے جس طرح کہ ”لَوْ“ کا جواب اکثر حذف کر دیا جاتا ہے اور اس کی وجہ اُس کا علم حاصل

ہونا ہے۔ چونکہ قسم کلام میں بکثرت آنے والی چیز ہے اس لئے وہ مختصر کر دی گئی اور یہ صورت ہو گئی کہ فعل قسم کو حذف کر کے محض حرف با پر اکتفا کر لیا گیا۔ پھر ظاہر اس میں حرف با کہ ض حرف واؤ کو اور اسم اللہ تعالیٰ میں حرف تا کو استعمال کیا۔ جیسے قولہ تعالیٰ "تَاللّٰهِ لَا كَيْدَنَّ اَصْنَامُكُمْ"۔

ابن القیم کہتا ہے پھر اللہ سبحانہ و تعالیٰ اُن اصول ایمان پر بھی قسم کھاتا ہے جن کی معرفت خلق پر واجب ہے کئی مرتبہ توحید پر قسم کھاتا ہے۔ اور کبھی اس بات پر کہ قرآن حق ہے۔ گاہے رسول کے حق ہونے پر۔ اور کسی وقت جزاء۔ وعدہ اور وعید پر۔ اور کہیں انسان کے حال پر قسم کھاتا ہے۔ پس اول یعنی توحید کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "وَالصّٰفّٰتِ صَفِيًّا..... اِنَّ الْهٰكُمَ وَاحِدٌ" امر دوم کی مثال ہے قولہ "فَلَا اُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُوْمِ وَاِنَّهٗ لَقَسَمٌ لِّوُتَّعْلَمُوْنَ عَظِيْمٌ وَاِنَّهٗ لَقُرْآنٌ كَرِيْمٌ" امر سوم کی مثال ہے قولہ "يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَلْقُرْاٰنَ الْحَكِيْمَ اِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِيْنَ" اور "وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى....." امر چہارم کی نظیر ہے قولہ "وَالذّٰرِيّٰتِ..... اِنَّمَا تُوعَدُوْنَ لَصَادِقٍ وَاِنَّ الدِّيْنَ لَوَاقِعٌ" اور "وَالْمُرْسَلٰتِ..... اِنَّمَا تُوعَدُوْنَ لَوَاقِعٌ" اور امر پنجم یعنی انسان کے حالات کی قسم کھانے کی مثالیں ہیں قولہ تعالیٰ "وَاللَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى..... اِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتٰى" اور قولہ "وَالْعَدِيْبِ..... اِنَّ الْاِنْسَانَ لِرَبِّهٖ لَكَنُوْدٌ" اور قولہ "وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ" اور قولہ "وَالْبَيِّنِ..... لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِىْ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ....." اور قولہ "لَا اُقْسِمُ بِهٰذَا الْبَلَدِ وَاَنْتَ حَلٌّ..... لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِىْ كَبَدٍ"

ابن القیم کہتا ہے۔ اور زیادہ تر جواب اسی موقع پر حذف کیا جاتا ہے جہاں خود مقسم بہ میں کوئی دلالت مقسم علیہ پر پائی جاتی ہو کیونکہ ایسی حالت میں حرف مقسم بہ کے ذکر سے مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور مقسم علیہ کا حذف کر دینا، بلیغ تر اور ذخیرہ تر ہوا کرتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "ص وَالْقُرْاٰنَ ذِی الدِّکْرِ" اس لئے کہ یہاں پر مقسم بہ میں قرآن کی تعظیم اور اُس کا نہایت عمدہ وصف موجود ہے یعنی اُس کے صاحب ذکر ہونے کا وصف جو کہ بندگان خدا کی یاد دہانی اور اُن کی ضروریات کے بیان پر شامل ہے۔ اور اس میں قرآن کا ایسا شرف اور اس طرح کا مرتبہ مفہوم ہوتا ہے جو کہ مقسم علیہ یعنی قرآن کے حق اور من جانب اللہ ہونے۔ اور اُس کے غیر مفترئی ہونے پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ کفار قرآن کو من جانب اللہ نہیں مانتے تھے اور کہتے تھے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اُس کو خود ہی اپنی طرف سے بنا کر پیش کرتے ہیں۔ اور اسی واسطے بہت سے علماء کا قول ہے کہ اس جگہ جواب کی تقدیر "اِنَّ الْقُرْاٰنَ لَحَقٌّ" ہے۔ اور یہی بات اس کلام کی تمام مشابہ نظیروں میں بھی مطروہ ہوتی ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "ق وَالْقُرْاٰنَ الْمَجِيْدُ" اور قولہ "لَا اُقْسِمُ بِیَوْمِ الْحِیْمَةِ" اثبات معاد پر شامل ہے۔ اور قولہ "وَالْفَجْرِ" بہت سے زمانے ہیں جو کہ مناسک اور شعائر حج کے قبیل سے معظم افعال کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ افعال خالص اللہ تعالیٰ کی عبادیت اور اُس کی عظمت کے سامنے عاجزی اور فروتنی کا اظہار کرنے کے لئے سرزد ہوتے ہیں۔ اور اُن میں اُن باتوں کی تعظیم بھی ہوتی ہے جن کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ابراہیم علیہ السلام من جانب اللہ لائے ہیں۔

ابن القیم کہتا ہے "اور قسم کے لطائف میں سے قولہ تعالیٰ "وَالضُّحٰی وَاللَّیْلِ اِذَا سَجٰی" ہے۔ اس میں اللہ پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر انعام اور اکرام فرمانے کی نسبت قسم کھائی ہے۔ اور یہ امر اس بات پر شامل ہے کہ گویا خدا تعالیٰ نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق فرمائی۔ اور اس اعتبار سے وہ آپ کی نبوت کی صحت اور

آخرت میں آپ کے جزا پانے پر قسم کھائی گئی۔ اور یہ نبوت اور معاد پر قسم کھانا ٹھہرا۔ اور یہ بات بھی کہی جاسکتی ہے کہ یہاں اللہ پاک نے اپنی نشانیوں میں سے دو بڑی شان دار نشانیوں کی قسم کھائی ہے۔ پھر تم اس قسم کی مطابقت پر غور کرو تو یہ لطف محسوس ہوتا ہے کہ قسم دن کی روشنی ہے جو کہ رات کی تاریکی کے بعد آتی ہے اور قسم علیہ نور وحی ہے جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ زمانہ کے لئے منقطع ہو کر پھر آپ پر چکا تھا یہاں تک کہ وحی رُک جانے کے زمانہ میں آپ کے دشمنوں نے یہ کہنا شروع کیا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پروردگار نے اُن کو چھوڑ دیا ہے۔ لہذا اب دیکھو کہ خدا تعالیٰ نے رات کی تاریکی کے بعد دن کی روشنی پھیلنے کی قسم اس بات اور ایسے موقع پر کھائی ہے جب کہ وحی کے بند اور محتجب ہو جانے کی تاریکی کے بعد دوبارہ اُس کی چمک اور تابش جلوہ فرما ہوئی تھی۔

نوع اڑستہ

قرآن کا جدل (طرزِ مجادلہ)

نجم الدین طوسی نے اس نوع میں ایک مفرد کتاب تصنیف کی ہے۔ علماء کا قول ہے ”قرآن عظیم برہانوں اور دلیلوں کی تمام انواع پر مشتمل ہے۔ کوئی دلیل برہان تقسیم اور تحدیر ایسی نہیں جو کہ معلومات عقلیہ اور سمیعہ کے کلیات سے بنا کی جاتی ہوں۔ مگر یہ کہ کتاب اللہ اُس کے ساتھ ضرور ناطق ہوئی ہے۔ ہاں یہ بات البتہ ہے کہ قرآن کریم نے متکلمین کے طریقوں اور اُن کی باریکیوں کو اتباع کرنے کے بغیر محض سادہ انداز کے ساتھ اہل عرب کی عادت کے مطابق اُن کے دلائل اور براہین کو وارد کیا ہے۔ اور اس بات کی دو وجہیں ہیں: (۱) اس لئے کہ خدا تعالیٰ نے خود ہی فرمایا ہے ”وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ“ اور (۲) یہ کہ حجت لانے کے باریک طریقہ کی طرف وہی شخص مائل ہوگا جو کہ زبردست کلام کے ساتھ حجت قائم کرنے میں عاجز ہو ورنہ جو شخص ایسے واضح ترین کلام کے ساتھ جس کو اکثر لوگ سمجھ سکتے ہیں کسی بات کے سمجھانے کی قوت رکھتا ہے وہ کبھی اس طرح کے غامض کلام کی طرف نہ جھکے گا جس کو بہت تھوڑے آدمی جانتے ہوں اور ہرگز چیستان بچھوانے کی کوشش نہ کرے گا۔ لہذا خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق سے احتجاج فرمانے کی صورت میں خطاب اقدس و اشرف کا وہ ڈھنگ رکھا جو کہ نہایت واضح اور صاف ہے تاکہ عام لوگ اُس خطاب کے جلی معانی سے اپنی تسلی اور لزوم حجت کے مناسب حال حصہ پالیں اور خاص آدمی اُس خطاب کی خبروں سے ایسے مطالب بھی سمجھ سکیں جو کہ خطیب لوگوں کی فہمیدہ باتوں پر فائق ہیں۔

ابن ابی الاصبغ کہتا ہے جاحظ کا قول ہے کہ ”قرآن میں مذہب کلامی کچھ بھی پایا نہیں جاتا“ حالانکہ قرآن اُس فن کے قواعد اور نظائر سے بھرا پڑا ہے۔ اور ”مذہب کلامی“ کی تعریف یہ ہے کہ جن بات کا ثابت کرنا متکلم کو منظور ہو اُس پر وہ علم کلام جاننے والوں کے طریقہ کے مطابق ایسی دلیل لائے جو کہ معاند (مخالف) شخص کو اُس بارہ میں قطع (بند) کر دے۔ اور منجملہ اسی بات کے ایک نوع منطقی بھی ہے۔ اس کے ذریعہ سے سچی مقدمات کی بنیاد پر صحیح نتائج نکالے جاتے ہیں۔

کیونکہ اس علم کے مسلمان علماء نے بیان کیا ہے کہ ”سورۃ الحج کے آغاز سے قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّ اللَّهَ يُبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ“ تک پانچ نتیجے ہیں جو کہ اس مقدمات کی تربیت سے پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) قولہ تعالیٰ ”ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ“ اس لئے کہ ہمارے نزدیک متواتر خبر (حدیث) سے ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ پاک نے قیامت کے زلزلہ کی خبر اُسے بہت عظمت دے کر بیان فرمائی ہے۔ اور اس بات کے صحیح ہونے کا قطع (پختہ یقین) یوں کیا گیا ہے کہ یہ خبر اُس ذات نے دی ہے جس کی صداقت پایہ ثبوت کو پہنچی ہوئی ہے اور پھر خبر بھی دی ہے تو اُس ذات پاک و مقدس کی طرف سے دی ہے جس کی قدرت ثابت ہو چکی ہے اور مزید بریں یہ خبر ہماری طرف تو اتر کے ساتھ منقول ہوئی ہے لہذا یہ خبر حق ہے اور آئندہ ہونے والی بات کی خبر حق (صحت اور قطع) کے ساتھ دینا حق کے سوا کسی اور کا کام نہیں۔ اس واسطے ماننا پڑا کہ اللہ تعالیٰ ہی حق ہے۔

(۲) یہ کہ خدا تعالیٰ نے اپنے مردوں کو زندہ بنادینے کی خبر دی ہے۔ قولہ تعالیٰ ”إِنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى“ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے روز قیامت کے احوال بہت کچھ بیان فرمائے ہیں۔ اور اس خبر کے فائدہ کا حصول مردہ کو زندہ بنانے پر موقوف ہے تاکہ منکر لوگ اُن احوال کو مشاہدہ کر لیں جن کو خدائے پاک محض اُن کی وجہ سے قبول فرماتا ہے۔ اور پھر یہ ثابت شدہ امر ہے کہ خدائے پاک ہر چیز پر قادر ہے اور مردوں کا زندہ بنانا بھی اشیاء کے زمرہ میں داخل ہے۔ اس لئے مان لیا گیا کہ بے شک اللہ پاک مردوں کو زندہ کرتا ہے۔

(۳) اور حق سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے ہر شے پر قادر ہونے کی خبر اپنے قول ”إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ وغیرہ میں دی ہے اس واسطے کہ اُس نے ہی اس بات کی خبر بھی دی ہے کہ جو شخص شیطانوں کی پیروی کرے گا اور خدا تعالیٰ کے بارہ میں بغیر علم کے مجادلہ کرے گا خدا پاک اُس کو عذاب دوزخ کا مزہ چکھائے گا اور اس بات پر اگر کسی کو قدرت ہو سکتی ہے تو اُسی کو جو کہ تمام چیزوں پر قادر مطلق ہے۔ لہذا خدا ہی ہر شے پر قدر ہے۔

(۴) اُس نے یہ خبر دی ہے کہ قیامت آنے والی ہے اس میں کسی طرح کا شک و شبہ نہیں۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ اللہ پاک نے خبر صادق کے ساتھ اپنے انسان کو مٹی سے پیدا کرنے کی خبر اپنے قول ”لَكَيْلًا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا“ تک دی ہے اور اس کی مثال میں اُس خشک زمین کی حالت پیش کی ہے جس پر پانی پڑتا ہے تو وہ جوش مسرت سے کھل جاتی اور بڑھتی۔ اور ہر ایک خوشنما جوڑا لگاتی ہے۔ اور انسان کی آفرینش کی خبر جس اعتبار پر خدا تعالیٰ نے دی ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اُس کو آفرینش کے ذریعہ سے وجود میں لایا۔ پھر موت کے وسیلہ سے اس کو معدوم بنا دیا۔ اور اس کے بعد بعثت کے ذریعہ سے قیامت کے دن انسان کو دوبارہ بھی زندہ فرمائے گا۔ اور خدائے پاک ہی زمین کو عدم کے بعد عالم وجود میں لایا۔ اور اُس کو آفرینش مخلوقات سے زندہ اور آباد بنایا۔ پھر اُس کو بائبل مردہ کرنے کے بعد بار دیگر اُسے سرسبز عطا فرما کر زندہ کیا۔ اور ان سب باتوں میں خدا تعالیٰ کی خبر آنکھوں سے دیکھے جانے والے واقعات کے ساتھ غائب از نگاہ متوقع امر پر یوں صادق آئی ہے کہ وہ بالکل پیش نظر بات بن گئی اور خبر رہی نہیں گئی تو اب اس بات سے خدا تعالیٰ کی خبر قیامت لانے کے بارہ میں بھی صادق ہو گئی۔ اور قیامت کو وہی لاسکتا ہے جس کو قبر میں گڑے مردوں کے جلا دینے کی طاقت ہے اس لئے کہ قیامت اُس مدت ہی کا تو نام ہے جس میں مردہ انسانوں کو اپنے اعمال کی سزا اور جزا پانے کے لئے اُخْرُگْم

الْحَاكِمِينَ کی عدالت میں کھڑا ہونے پڑے گا۔ پس قیامت ضرور ہی آنے والی ہے اس میں کوئی شک نہیں اور خدائے سبحانہ و تعالیٰ بے شک قبروں میں گڑے ہوئے مردوں کا دوبارہ زندہ بنا کر اٹھانے والا ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے بیان کیا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے جسمانی معاد پر کئی قسموں سے استدلال کیا ہے۔

ایک قسم تو ابتدا پر لوٹانے کا قیاس ہے جیسا کہ ارشاد فرماتا ہے ”كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ“ ”كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ“ ”أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ“۔

دوسری قسم معاد پر استدلال کی آسمان اور زمین کی آفرینش پر بطریق اولیٰ ہونے کے اعادہ کا قیاس ہے۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے ”أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ.....“۔

تیسری قسم زمین کے مردہ ہو جانے کے بعد بارش اور روئیدگی سے اُس کے دوبارہ زندہ کرنے کا قیاس ہے۔ چہارم سبز درخت سے آگ کے بڑلانے پر اعادہ کا قیاس ہے۔ اور حاکم وغیرہ نے روایت کی ہے کہ ابی بن خلف ایک ہی ہڈی لئے ہوئے آیا اور اُس نے اُسے چور چور کر کے بکھیر دیا۔ پھر کہا کیا خدا تعالیٰ اس ہڈی کو سڑا اور گل جانے کے بعد بھی زندہ بنا دے گا؟ اُسی وقت خدائے پاک نے وحی نازل فرمائی ”قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ“ پس یہاں خداوند سبحانہ و تعالیٰ نے نَشْأَةُ أُخْرَى کو اولیٰ کی طرف پھیرنے اور ان دونوں کے مابین حدوث کی علت کو باعث اجتماع قرار دینے کے ساتھ استدلال فرمایا۔ اور اس کے بعد حجت لانے کے بارہ میں اپنے قول ”الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا“ کے ساتھ اور زیادتی کر دی اور یہ بات ایک شے کو اُس کی نظیر کی طرف پھیرنے اور ان دونوں کے مابین بحیثیت تبدیل اعراض کے اجتماع کر دینے کے بارہ میں حد درجہ کی واضح اور صاف ہے۔

پانچویں قسم معاد پر استدلال کی قولہ تعالیٰ ”وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ“۔ بَلَىٰ. الْآيَتِينَ“ اور اُس کی تقریر یہ ہے کہ امر حق میں اختلاف رکھنے والوں کے اختلاف سے یہ بات واجب نہیں ہو جاتی کہ خود امر حق ہی میں کوئی انقلاب ہو جائے۔ بلکہ دراصل اختلاف صرف اُن طریقوں میں ہوتا ہے جو کہ حق تک پہنچانے والے ہیں ورنہ حق فی نفسہ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔ پس جب کہ اس مقام پر ایک لامحالہ موجود ہونے والی حقیقت کا ثبوت ہو گیا اور ہمارے لئے اپنی دنیاوی زندگی میں کوئی طریقہ اس حقیقت پر اس طرح واقف ہونے کا نہیں مل سکتا جو کہ باہمی الفت پیدا کرنے کا موجب اور ہمارے اختلاف کو مٹا دینے کا ذریعہ ہو اس لئے کہ اختلاف ہماری فطرت میں مرکوز ہے اور اُس کا ارتقاع یا زوال بجز اس کے اور کسی صورت میں نہیں ہو سکتا کہ ہماری یہ فطرت اور جبلت ہی مرتفع ہو جائے اور یہ سرشت کسی دوسری سرشت اور صورت میں منتقل ہو رہے۔ لہذا ابد اہت کے ساتھ یہ بات صحیح ٹھہری کہ ہماری اس موجودہ زندگی کے علاوہ کوئی دوسری زندگی بھی ہم کو ملنے والی ہے جس میں یہ اختلاف اور جھگڑا مرتفع ہو جائے گا۔ اور یہی وہ حالت ہے جس کی طرف مصیر کا وعدہ خداوند کریم نے کیا ہے اور فرمایا ہے ”وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِّنْ غَلٍ“ یعنی ہم اُن کے دلوں کے کینے دور کر دیں گے۔ اور اس طرح پر موجودہ اختلاف جیسا کہ تم دیکھتے ہو اُس بَعَثِ بَعْدَ الْمَوْتِ کے واقعی ہونے کی دلیل بن گیا جس کا منکروں کو انکار ہے۔ ابن رشید نے اس کی تقریر یونہی کی ہے۔ اور اسی قبیل سے ہے صنّاع عالم کے واحد ہونے کا استدلال بھی ہے کہ اُس پر قولہ تعالیٰ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ میں اشارہ کیا گیا تمانع دلالت کر رہا ہے۔ اس

سے کہ اگر دنیا کے دو صانع ہوتے تو ہرگز ان کی تدبیریں ایک ہی نظام پر نہ چلتیں اور ان کا اتفاق استواری پر نہ ہوتا۔ اور ضروری تھا کہ ان دونوں کو یا ان میں سے ایک کو بجز لاحق ہوتا اس لئے کہ اگر ان میں سے ایک صانع کسی جسم کے زندہ کرنے کا ارادہ کرتا اور دوسرا صانع اسی جسم کے مردہ بنانے پر تیار ہوتا تو اس صورت میں یا ان دونوں کا ارادہ نافذ ہونے کے سبب سے تناقص آ پڑتا اس وجہ سے کہ اتفاق کو فرض کیا جائے تو فعل کی تجزیہ محال ہے اور اختلاف کو فرض کرنے میں اجتماع الضدین کا نقص لازم آتا ہے۔ اور یا یہ کہ ان دونوں صانعوں کا ارادہ نافذ نہ ہوتا جس کا نتیجہ ان دونوں کا بجز ٹکنا۔ اور یا کسی ایک اور صانع کا ارادہ نافذ نہ ہوتا تو محض اسی کا بجز ثابت ہوتا حالانکہ خدا کو عاجز نہ ہونا چاہئے۔

فصل: علم الجدل کی اصطلاحوں میں سے دونوں سیر اور تقسیم بھی ہیں۔ قرآن میں منجملہ ان نوعوں کی مثالوں کے قولہ تعالیٰ "ثُمَّ بَيِّنَ أَزْوَاجَ مِنَ الضَّانِّ اثْنَيْنِ. الْاَيَّتَيْنِ" ہے کیونکہ جس وقت کافروں نے ایک مرتبہ زچو پایوں کو حرام قرار دیا اور بار دیگر مادہ زچو پایوں کی حرمت مقرر کی تو اللہ پاک نے سیر اور تقسیم کے طریق پر ان کی اس فعل کی تردید فرمائی اور ارشاد کیا کہ بے شک آفرینش خدا تعالیٰ کا فعل ہے اس نے تمام مذکورہ جوڑوں میں ز اور مادہ دونوں طرح کے افراد پیدا کئے ہیں۔ پس تم نے جن کی تحریم کا ذکر کیا ہے یہ تحریم کہاں سے آئی؟ یعنی اس کی علت کیا ہے؟ کیونکہ وہ اس بات سے خالی نہیں ہو سکتی کہ یا ز کی جہت سے ہو یا مادہ ہونے کی جہت سے۔ اور یا اس رحم کے اشتمال کی جہت سے جو کہ دونوں کے لئے شامل ہے۔ اور یا یہ بات ہوگی کہ اس تحریم کی کوئی علت معلوم ہی نہ ہوتی ہو۔ اور وہ علت تعبدی ہے باین طور کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے ماخوذ ہے۔ اور خدائے پاک سے کسی بات کا اخذ کرنا بذریعہ وحی ہوتا ہے۔ یا کسی رسول کے بھیجنے کے وسیلہ سے یا اس کے کلام کو سننے اور اس بات کی تعظیم اس کی جانب سے مشاہدہ کرنے کے واسطے سے ہوا کرتا ہے۔ اور قولہ تعالیٰ "اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ اِذْ وَصَّيْكُمْ اللّٰهُ بِهٰذَا" کے یہی معنی ہیں کہ آیا تم خداوند کریم کے اس بات کی فہمائش کرنے کے وقت حاضر اور موجود تھے۔ پس تحریم کی یہ وجہیں ایسی ہیں کہ تمام چیزوں کی حرمت ان وجوہ میں سے کسی نہ کسی وجہ کے دائرہ سے ہرگز خارج نہیں ہو سکتی۔ اب وجہ اول یعنی بذریعہ وحی حرمت معلوم ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام ز جانور حرام ہوں۔ اور دوسری وجہ سے تمام مادہ چار پایوں کی حرمت لازم آتی ہے۔ اور تیسری وجہ کے اعتبار پر دونوں صنفوں کی تحریم معال لازم آتی ہے۔

غرض کہ ان وجوہ کو نہ پایا گیا تو کفار کا کسی حالت میں بعض صنف کو حرام قرار دینا اور دوسری حالت میں دوسری صنف کی حرمت کا ادا کرنا اس لئے باطل ٹھہرا کہ مذکورہ فوق سبب سے علت تحریم حرمت کے اطلاق کی مقتضی ہوا کرتی ہے۔ اور خدائے پاک سے بلا واسطہ اخذ کرنا باطل ہے اور کفار نے اس کا دعویٰ بھی نہیں کیا۔ پھر رسول کے ذریعہ سے اخذ کرنے کی بھی یہی صورت اور کیفیت ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل کفار عرب کے پاس کوئی رسول آیا ہی نہ تھا۔ پس جب کہ یہ تمام صورتیں باطل ہو گئیں تو اصل مدعا پایہ ثبوت کو پہنچ گیا اور وہ یہ ہے کہ کفار مکہ نے جو کچھ کہا تھا وہ محض خدا تعالیٰ پر افترا پردازی اور گمراہی تھی۔

اور منجملہ انہی اصطلاحات فنِ جدل کے ایک نوع قول بالموجب ہے۔

ابن ابی الاصبغ کا قول ہے "قول بالموجب کی حقیقت یہ ہے کہ خصم کے کلام کو اسی کی گفتگو کے فحوی (مفہوم) سے رد

کر دیا جائے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ قول بالموجب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم اُن میں سے یہ ہے کہ غیر کے کلام میں کوئی صفت اُس شے کے کنایہ کے طور پر واقع ہو جس کے واسطے کوئی حکم ثابت کیا گیا ہے اور اب وہ صفت اس حکم کو پہلی چیز کے سوا کسی دوسری چیز کے لئے ثابت کر دے مثلاً قولہ تعالیٰ ”يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ.....“ کہ یہاں منافق لوگوں کے کلام میں ”أَعَزُّ“ کا لفظ اپنے فریق کے لئے کنایہ واقع ہوا ہے اور ”أَذَلُّ“ کا لفظ فریقِ مومنین کے واسطے بطور کنایہ استعمال کیا گیا ہے۔ اور منافق لوگوں نے اپنے فریق کے لئے یہ بات ثابت کی تھی کہ وہ مومن لوگوں کو مدینہ سے نکال دیں گے۔ لہذا خداوندِ کریم نے اُن کی تردید کرتے ہوئے عزت کی صفت منافقین کے فریق سے غیر فریق کے لئے ثابت کی جو کہ اللہ اور اُس کا رسول اور مومنین ہیں۔ پس گویا کہ کہا گیا ”ہاں یہ صحیح ہے کہ معزز لوگ ضرور وہاں سے ذلیل لوگوں کو نکال باہر کریں گے۔ لیکن وہ ذلیل اور نکالے گئے لوگ خود منافقین ہیں اور اللہ پاک اور اُس کا رسول معزز نکالنے والے ہیں۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ ایک لفظ کو جو کہ غیر کے کلام میں واقع ہوا ہے اُس کی مراد کے خلاف پر محمول کیا جائے مگر یہ احتمال ایسا ہو کہ وہ لفظ اپنے متعلق کے ذکر سے اس کا محتمل ہو جاتا ہو۔ اور میں نے کسی ایسے شخص کو نہیں پایا جس نے قرآن سے اس کی کوئی مثال پیش کی ہو۔ ہاں خود میں نے ایک آیت اس قسم کی پائی ہے۔ اور وہ قولہ تعالیٰ ”وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ“ ہے۔

اور اسی نوع کی اصطلاحوں میں سے ایک اصطلاح تسلیم بھی ہے۔ اور تسلیم اس بات کو کہتے ہیں کہ امر محال کو فرض کر لیا جائے۔ خواہ منفی بنا کر یا حرف امتناع سے مشروط کر کے تاکہ بسبب امتناع وقوع شرط کے امر مذکور بھی ممتنع الوقوع ہو جائے۔ اور پھر اس کے بعد اُس امر کا وقوع بطور تسلیم جدلی کے مان لیا جائے تو بتقدیر اُس کے وقوع میں آ جانے کے اُس کے بے فائدہ ہونے پر دلیل قائم کی جائے مثلاً قولہ تعالیٰ ”مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ آلٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ“ کہ اُس کے معنی ہیں خدا کے ساتھ اور کوئی معبود نہیں ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اُس سبحانہ و تعالیٰ کے علاوہ اُس کا کوئی اور شریک معبود بھی ہے تو اُس سے یہ ماننا لازم آئے گا کہ ہر ایک معبود اُن دونوں میں سے اپنی مخلوق کو الگ کر لے گیا ہے اور اُن میں سے ایک دوسرے پر بلندی (اور غلبہ) چاہتا ہے۔ اور اس طرح دنیا میں کوئی امر تمام نہ ہونے پائے گا۔ نہ کوئی حکم چل سکے گا۔ اور نہ دنیا کی حالت باقاعدہ اور ٹھیک سر ہوگی۔ حالانکہ واقعہ کو دیکھو تو وہ اس کے بالکل خلاف ہے یعنی دنیا کا کاروبار ایک نہایت منتظم و تیرہ پر چل رہا ہے جس میں کبھی بال برابر فرق نہیں پڑتا۔ لہذا چونکہ دو یا اس سے زائد معبودوں کے فرض سے فرض محال لازم آتا ہے اس لئے اسے فرض کرنا ہی محال ہے۔

پھر اسی نوع کے متعلق اسجال بھی ایک اصطلاح ہے۔ اور یہ اس طرح کے الفاظ لانے کا نام ہے کہ مخاطب پر خطاب کا وقوع مسجل (ثابت) کر دیں مثلاً قولہ تعالیٰ ”رَبَّنَا وَاتِّمَامًا وَعَدَتُنَا عَلَى رُسُلِكَ رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ“ کہ اس آیت میں ایفاء اور ادخال کے لفظوں کا اسجال یوں کیا گیا ہے کہ اُن کا وصف خدا تعالیٰ کی طرف سے اُن کا وعدہ ہونے کے ساتھ کیا گیا ہے اور خدا نے پاک کبھی وعدہ خلافی نہیں کرتا۔

اور منجملہ اُن اصطلاحات کے ایک اور اصطلاح انتقال ہے۔ اور یہ اس بات کا نام ہے کہ دلیل دینے والا شخص ایک دلیل دینا شروع کر کے پھر اُس سے غیر دلیل کی طرف منتقل ہو جائے۔ اور اُس کی وجہ یہ ہو کہ خصم نے پہلے استدلال سے

وجہ دلالت نہیں سمجھی ہے لہذا دوسرے استدلال کو شروع کر دیا گیا جیسا کہ حضرت خلیل اللہ علیہ السلام اور جبار نمرود کے مناظرہ میں آیا ہے۔ ابراہیم علیہ السلام نے نمرود سے کہا ”رَبِّی الَّذِیْ یُحِیِّیْ وَ یُمِیْتُ“ اور جبار (نمرود) نے دعویٰ کیا کہ ”اَنَا اُحِیِّیْ وَ اُمِیْتُ“ میں بھی تو زندہ کر سکتا اور مار سکتا ہوں۔ پھر اس نے ایک واجب القتل قیدی کو طلب کر کے اُسے رہا کر دیا اور دوسرے قیدی کو جو سزاوار قتل نہ تھا قتل کر ڈالا۔ خلیل اللہ علیہ السلام اس بات کو دیکھ کر سمجھ گئے کہ جبار نے زندہ کرنے اور مارنے کے معنی ہی نہیں سمجھے ہیں یا وہ سمجھ گیا ہے مگر اپنی اس حرکت سے مغالطہ دیتا ہے لہذا ابراہیم علیہ السلام ایسے استدلال کی جانب منتقل ہوئے جس سے خلاص پانے کی جبار کو کوئی وجہ ہی نہیں مل سکتی تھی۔ اور انہوں نے فرمایا ”اِنَّ اللّٰهَ یَاتِیْ بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ“ اب تو جبار کی سٹی گم ہو گئی اور وہ مبہوت ہو کر بند ہو گیا۔ اُس سے یہ کہتے بن ہی نہ آیا کہ میں ہی تو آفتاب کو مشرق سے نکالتا ہوں کیونکہ اُس سے بڑی عمر کے لوگ اُسے جھوٹا بناتے اور کہتے کہ آفتاب تو ہمیشہ سے یونہی نکلا کرتا ہے اس میں تیری خصوصیت کیا ہے۔

اور ایک اور اصطلاحی نوع فنِ جدل کی مناقضہ ہے اور یہ اس بات کا نام ہے کہ ایک امر کو کسی محال شے سے متعلق کر دیا جائے اور اس میں یہ اشارہ مرکوز ہو کہ اُس امر کا وقوع محال ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”وَلَا یَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ حَتّٰی یَلْبِغَ الْجَمَلُ فِیْ سَمِّ الْعِیَاطِ“

اور ایک دوسری نوع ہے مجاراة الخصم اور اس کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ مخالف مد مقابل ٹھوکر کھا کے اپنے ہی بعض مقدمات کو اُس جگہ تسلیم کر لے جہاں کہ اُس کو الزام دینا اور قائل بنانا مراد ہوتا ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”قَالُوا اَنْ اَنْتُمْ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا تُرِیْدُوْنَ اَنْ تُصَدِّقُوْنَا عَمَّا كَانَ اَبَاءُ وَا فَاتُّوْنَا بِسُلْطٰنٍ مُّبِیْنٍ ۝ قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ اِنْ نَحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ“ ”یہاں پر رسواؤں کا یہ کہنا کہ ”بے شک ہم بھی تمہاری ہی طرح انسان ہیں“ اس میں ایک طرح کا اقرار اُن کے بشریت ہی پر مقصود ہونے کا بھی پایا جاتا ہے۔ اور گویا کہ اس طرح انہوں نے اپنی ذاتوں سے رسالت کا انقضاء تسلیم کر لیا۔ مگر یہ بات مراد نہیں ہے بلکہ خصم کی دلجوئی اور ہم آہنگی کے طور پر مجاراة کی ہے تاکہ وہ ٹھوکر کھا کے قابو میں آجائے۔ پس گویا کہ انبیاء نے یوں کہا ہے ”تم نے ہمارے بشر ہونے کی نسبت جو کچھ کہا ہے وہ بجا ہے اور ہم اُس سے انکار نہیں کرتے لیکن یہ بات کچھ اُس کے منافی تو نہیں ہوتی کہ خدائے کریم ہم پر عہدہ رسالت عطا کرنے کا فضل و احسان کرے۔“

نوع انہتر

قرآن میں کون سے اسماء کُنیتیں اور القاب واقع ہیں

قرآن میں انبیاء اور مرسلین علیہم السلام کے بچپن نام ہیں اور وہ مشاہیر انبیاء علیہم السلام ہیں:

(۱) آدم علیہ السلام: ابوالبشر ایک گروہ نے بیان کیا ہے کہ آدم۔ اَفْعَلُ کے وزن پر آدمۃ سے صفت مشتق ہے اور اسی واسطے یہ غیر منصرف ہے۔ الجواب لقی کہتا ہے ”انبیاء کے نام اتمام سب اعجمی ہیں مگر چار نام اس سے مستثنیٰ ہیں: آدم“

صالح، شعیب اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔

ابن ابی حاتم نے ابی اصفیٰ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آدم علیہ السلام کا نام آدم اس مناسبت سے رکھا گیا کہ وہ گندم رنگ کی زمین سے پیدا ہوئے تھے۔ اور ایک قوم کا بیان ہے کہ یہ اسم سریانی ہے اس کی اصل آدم بروزن خاتم تھی۔ دوسرے الف کو حذف کر کے اُس کو معرب کر لیا گیا اور ثعلابی کا بیان ہے ”عبرانی زبان میں مٹی کو آدم کہتے ہیں اس واسطے مٹی کی مناسبت سے آدم علیہ السلام کا یہ نام رکھا گیا۔“

ابن ابی خیشمہ نے کہا ہے کہ آدم علیہ السلام (۹۶۰) سال زندہ رہے تھے۔ اور نووی اپنی کتاب تہذیب میں بیان کرتا ہے کہ تواریخ کی کتابوں میں آدم علیہ السلام کا ہزار سال زندہ رہنا مشہور ہے۔“

(۲) نوح علیہ السلام: الجوالیقی کہتا ہے کہ یہ اسم بھی معرب ہے اور کرمانی نے اس پر اتنا اور بڑھایا ہے کہ سریانی زبان میں اس کے معنی ہیں شاکر۔ اور حاکم مستدرک میں بیان کرتا ہے کہ نوح کی وجہ تسمیہ اُن کا اپنی ذات کی بابت بکثرت رونا تھا اور ان کا نام عبدالغفار ہے۔ اور حاکم ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ”اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم نوح علیہ السلام کے ادریس علیہ السلام سے قبل ہونے کو مانتے ہیں اور کسی دوسرے راوی کا قول ہے کہ وہ نوح علیہ السلام بن لمک (لام مفتوح۔ میم ساکن اور میم کے بعد کاف) ابن متوخ (میم مفتوح۔ تاء مضمومہ۔ شین اور لام مفتوحہ)۔ ابن اخنوخ (حاء معجمہ مفتوحہ۔ نون خفیفہ مضمون واو اور پھر خا ساکن) اور اخنوخ ہی بقول مشہور ادریس علیہ السلام ہیں۔ اور طبرانی۔ ابی ذرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سب سے پہلے نبی کون ہیں؟ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا آدمؑ“ میں نے کہا پھر کون؟ ارشاد کیا ”نوح علیہ السلام اور آدمؑ اور نوح کے مابین بیس قرن (صدیاں) ہیں۔“ مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے انہوں نے کہا ”آدم اور نوح کے مابین دس قرن (صدیوں کا فاصلہ) تھا۔“ مستدرک ہی میں ابن عباسؓ ہی سے مرفوعاً مروی ہے کہ ”خدا تعالیٰ نے نوح کو چالیس سال کی عمر میں رسالت کے ساتھ مبعوث فرمایا تھا۔ پس وہ نو سو پچاس سال اپنی قوم میں زندہ رہ کر انہیں خدا کی طرف بلاتے رہے۔ طوفان کے بعد ساٹھ سال زندہ رہے یہاں تک کہ اُن کے سامنے ہی آدھینوں کی کثرت ہو گئی اور وہ دنیا میں خوب پھیل گئے۔“ ابن جریر نے ذکر کیا ہے کہ نوح کی ولادت وقات آدم کے ایک سو چھ بیس سال بعد ہوئی تھی۔ اور نووی کی کتاب تہذیب میں آیا ہے کہ نوح تمام نبیوں میں باعتبار عمر کے بہت طویل عمر پانے والے شخص ہیں۔

(۳) ادریس علیہ السلام کہا گیا ہے کہ وہ نوح علیہ السلام سے قبل گزرے ہیں۔ ابن اسحاق کا قول ہے ”ادریس علیہ السلام آدم کی اولاد میں پہلے شخص تھے جن کو نبوت کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ اور وہ اخنوخ بن یراد بن مہلائیل بن انوش بن قینان ابن شعیب بن آدم علیہ السلام ہیں۔ اور وہب بن مہبہ کا بیان ہے ”ادریس علیہ السلام نوح کے جد ہیں جن کو خون کہا جاتا ہے اور یہ نام سریانی زبان کا اسم ہے۔ اور ایک قول ہے کہ نہیں یہ اسم عربی زبان کا لفظ اور دراستہ سے مشتق ہے جس کی وجہ یہ تھی کہ ادریس علیہ السلام صحیف آسمانی کا درس بکثرت دیا کرتے تھے۔“ مستدرک میں ایک کمزوری مسند کے ساتھ حسن سے بواسطہ سمرہ مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی اللہ ادریسؑ سفید رنگ دراز قامت بڑے پیٹ والے اور چوڑے سینے والے تھے۔ اُن کے جسم پر بال بہت کم تھے اور سر پر بکثرت بال تھے۔ اُن کی ایک آنکھ دوسری آنکھ سے بڑی تھی۔ اور اُن

کے سینہ میں ایک سفید داغ تھا جو مرض برص کا داغ نہ تھا۔ پھر جب کہ اللہ پاک نے اہل زمین اور احکام الہی میں تعدی کرنے کی نہایت بری حالت دیکھی تو ادریسؑ کو چھٹے آسمان پر اٹھالیا۔ اور وہ اسی امر کی بابت فرماتا ہے ”وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا“ اور ابن قتیبہ نے ذکر کیا ہے کہ ”جس وقت ادریس علیہ السلام آسمان پر اٹھا گئے ہیں اُس وقت اُن کا سن تین سو پچاس سال کا تھا“۔ ابن حبان کی صحیح میں آیا ہے کہ ”ادریس علیہ السلام نبی رسول تھے اور وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے قلم سے کتابت ایجاد کی۔ مستدرک میں ابن عباسؓ سے مروی ہے اُنہوں نے کہا کہ ”نوح علیہ السلام اور ادریس علیہ السلام کے مابین ایک ہزار سال کی مدت کا فاصلہ تھا“۔

(۴) ابراہیمؑ: جو لیتی کہتا ہے یہ ایک قدیم اسم ہے اور عربی نہیں۔ اہل عرب نے اس کا تکلم کئی وجوہ پر کیا ہے جن میں سے مشہور تر ابراہیم علیہ السلام ہے۔ اور انہوں نے ابراہام بھی کہا ہے قراءت سبعہ میں اُس کو ابراہام حذف یا کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔ اور ابراہیم سریانی اسم ہے اُس کے معنی ہیں ”اب رحیم“ مہربان باپ اور کہا گیا ہے کہ ابراہیم البرہمۃ سے مشتق ہے۔ اور اس کے معنی ہیں شدۃ النظر۔ اس بات کی حکایت کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں کی ہے ابراہیم علیہ السلام آزر کے بیٹے ہیں آزر کا نام تارح (تا اور را مفتوحہ اور آخر میں حاء مہملہ) تھا۔ وہ ناحور (نون اور حاء مہملہ مضمومہ کے ساتھ) کا فرزند تھا۔ اور ناحور۔ شاروخ کا بیٹا ہے۔ ابن زاغوا بن فالح ابن عابر ابن شالح۔ ابن ارغشد بن سام بن نوح علیہ السلام۔ واقعہ کی کا قول ہے ”ابراہیم تخلیق آدم کے بعد دو ہزار سال کے انتہائی سرے پر پیدا ہوئے۔ اور مستدرک میں ابن المسیب کے طریق پر ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اُنہوں نے کہا ”ابراہیم نے ایک سو بیس سال کے بعد ختنہ کرایا تھا اور وہ دو سو سال کی عمر پا کر فوت ہوئے“۔ اور نووی وغیرہ نے ایک قول کی حکایت کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام ایک سو پچھتر سال زندہ رہے تھے۔

(۶) اسماعیلؑ: جو لیتی کا قول ہے کہ یہ نام آخر میں ن کے ساتھ (اسماعیل) بھی کہا جاتا ہے نووی وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ وہ ابراہیم علیہ السلام کے بڑے بیٹے ہیں۔

(۶) اسحاقؑ: یہ اسماعیلؑ کی ولادت کے چودہ سال بعد پیدا ہوئے اور ایک سو اسی برس زندہ رہے اور بوعلی ابن مشکوٰیہ نے کتاب ندیم الفزید میں ذکر کیا ہے کہ عبرانی زبان میں اسحاق کے معنی ہیں ضحاک (بہت ہنسنے والا) (۷) یعقوبؑ: یہ ایک سو سینتالیس سال زندہ رہے۔

(۸) یوسفؑ: ابن حبان کی صحیح میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے ”کریم ابن الکریم ابن الکریم ابن الکریم یوسف بن یعقوب بن اسحاق بن ابراہیم“۔ اور مستدرک میں حسن سے مروی ہے کہ یوسف بارہ سال کے تھے جب کہ وہ اندھے کنویں میں ڈالے گئے اور وہ اسی سال کے بعد اپنے باپ سے ملے اور اُنہوں نے ایک سو بیس سال کی عمر پا کر وفات پائی۔ اور صحیح حدیث میں مروی ہے کہ یوسف کو حسن کا نصف حصہ عطا ہوا تھا۔ اور بعض علماء نے یوسف کو مرسل (رسول) بنایا ہے جس کی دلیل خداوند پاک کا قول ”وَلَقَدْ جَاءَكُمْ يُوسُفُ مِنْ قَبْلِ الْبَيِّنَاتِ“ ہے۔ اور ایک ضعیف قول یہ ہے کہ وہ رسول یوسف بن یعقوب نہیں ہیں بلکہ یوسف بن افرائیم بن یوسف بن یعقوب ہیں۔ اور اسی قول کے مشابہ وہ قول بھی ہے جو کہ کرمانی کی کتاب العجائب میں قولہ تعالیٰ ”وَيُوسُفُ بْنُ يٰعْقُوبَ“ کے تحت میں منقول

ہے اور وہ یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک وہ رسول یوسف بن ماثان ہیں اور یہ کہ ذکر یا علیہ السلام کی بیوی مریم بنت عمران ابن ماثان کی بہن تھیں۔ کرمانی کہتا ہے ”اور یہ کہنا کہ وہ یعقوب اسحاق بن ابراہیم کے بیٹے تھے غریب (نادر بات) ہے۔“ اور جو کہ ذکر کیا گیا ہے کہ وہ قول غریب ہے تو یہ مشہور بات ہے۔ اور غریب وہی پہلا قول ہے۔ اور اسی کی نظیر غریب ہونے میں نواف البرکا کی کا یہ قول ہے کہ سورۃ الکہف میں جن موسیٰ کا ذکر حضرت کے قصہ میں آیا ہے وہ بنی اسرائیل کے موسیٰ (پیغمبر) نہیں ہیں بلکہ موسیٰ بن یثا بن یوسف ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰ بن افرائیم بن یوسف ہیں۔ اور تحقیق ابن عباس نے اس بارہ میں نواف البرکا کی کو کاذب قرار دیا ہے۔ اور اس امر سے بھی بڑھ کر غریب اور سخت غریب وہ قول ہے جس کی حکایت نقاش اور ماوردی نے کی ہے کہ سورۃ غافر میں ذکر کئے گئے یوسف قوم جن سے تھے۔ اللہ پاک نے ان کو جنات کی طرف رسول بنا کر بھیجا تھا۔“ اور وہ قول بھی سخت غریب ہے جس کو ابن عسکر نے حکایت کیا ہے کہ آل عمران میں ذکر کئے گئے عمران موسیٰ کے باپ ہیں نہ مریم کے والد۔“ اور یوسف کے لفظ میں چھ لغتیں آئی ہیں سین کی تثلیث (ہر سہ حرکات) کے ساتھ مع واو اور ہمزہ کے اور درست یہ ہے کہ وہ عجمی لفظ ہے اُس کا کوئی اشتقاق نہیں۔

(۹) لوط: ابن اسحاق کہتا ہے ”وہ لوط بن ہاران بن آزر ہیں۔ اور مستدرک میں ابن عباس سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”لوط ابراہیم کے بھتیجے تھے۔“

(۱۰) ہوڈ: کعب رضی اللہ عنہ کا مقولہ ہے ”ہوڈ آدم سے نہایت مشابہ تھے۔“ اور ابن مسعود کہتے ہیں وہ بڑے مستقل مزاج اور صابر آدمی تھے۔ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے اور ابن ہشام نے کہا ہے ”ہوڈ کا نام عابر بن ارفخشہ بن سام بن نوح ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ ہوڈ کے نسب کے بارہ میں رائج قول یہ ہے کہ وہ ہوڈ بن عبد اللہ بن رباح بن حاوز بن عاد بن عوص بن ارم بن سام ابن نوح ہیں۔“

(۱۱) صالح: وہب نے کہا ہے وہ عبید کے بیٹے ہیں اور عبید بن حازر بن حمود بن حار بن سام بن نوح علیہ السلام ہیں۔ وہ سن تمیز کو کو پہنچتے ہی اپنی قوم کی طرف مبعوث ہوئے۔ وہ سرخ سفید رنگت کے آدمی اور نرم خوشنما بالوں والے تھے۔ پس وہ اپنی قوم میں چالیس سال تک رہے۔ اور نواف الشامی بیان کرتا ہے کہ ”صالح ملک عرب کے پیغمبر تھے۔ جس وقت خداوند پاک نے قوم عاد کو ہلاک کر دیا تو اس کے بعد حمود کی آبادی بڑھی۔ پس اللہ تعالیٰ نے ان کی طرف صالح کو کم سن نوجوان ہونے کی حالت میں نبی بنا کر بھیجا اور انہوں نے قوم حمود کو جب کہ وہ سن رسیدہ اور کھجڑی بالوں والے ہو چلے اُس وقت خدا کی طرف بلایا۔ اور نوح اور ابراہیم کے مابین بجز ہوڈ اور صالح کے کوئی اور نبی نہیں ہوا ہے۔“ ان دونوں روایتوں کی تخریج حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔ ابن حجر اور دیگر علماء کا قول ہے کہ قرآن اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حمود کی قوم قوم عاد کے بعد ہوئی تھی جس طرح پر کہ قوم عاد قوم نوح کے بعد ہوئی تھی۔ ثعلبی کہتا ہے اور پھر ثعلبی سے نووی اپنی کتاب تہذیب میں یہی قول نقل کرتا ہے۔ اور اس کو اُس نے ثعلبی کے خط ہی سے نقل کیا ہے کہ ”صالح علیہ السلام عبید کے بیٹے ہیں۔ اور ان کا نسب نامہ یہ ہے: عبید بن اسیف بن ماش بن عبید بن حازر بن حمود بن عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح۔ خدا نے ان کو ان کی قوم کی طرف مبعوث فرمایا بحالیکہ وہ نوجوان تھے اور ان کی قوم کے لوگ عرب کے باشندے تھے ان کے مکانات حجاز اور شام کے مابین تھے۔ صالح ان لوگوں میں بیس سال تک مقیم رہے۔ اور انہوں نے شہر مکہ میں

وفات پائی جب کہ اُن کی عمر اٹھاون سال کی تھی۔

(۱۲) شعیب: ابن اسحاق نے کہا ہے ”وہ میکائیل کے فرزند ہیں اور میکائیل بن یثجن بن لاوی بن یعقوب علیہ السلام ہیں۔ اور میں نے نووی کی کتاب تہذیب میں اُسی کے خط (قلمی نسخہ) میں لکھا ہوا دیکھا ہے کہ ”شعیب بن میکائیل بن یثجن بن مدین بن ابراہیم خلیل اللہ خطیب الانبیاء کہلاتے تھے اور وہ دو قوموں کی جانب رسول بنا کر مبعوث کئے گئے تھے۔ اہل مدین اور اصحاب الایکۃ کی طرف وہ بڑے نمازی تھے اور آخر عمر میں اُن کی بینائی جاتی رہی تھی۔“ اور ایک جماعت نے اس قول کو مختار قرار دیا ہے کہ مدین اور اصحاب الایکۃ دونوں ایک ہی قوم کے نام ہیں۔“ ابن کثیر کا قول ہے اور اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ ان قوموں میں سے ہر ایک کو ناپ اور تول میں کمی نہ کرنے اور پورا پورا ناپ تول کر دینے کی نصیحت کی گئی ہے۔ اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی قوم ہیں۔ اور پہلے راوی یعنی ابن اسحاق نے اُس نقل سے احتجاج کیا ہے جس کی تخریج اسدی اور عکرمۃ نے کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا ہے خدا تعالیٰ نے بجز شعیب علیہ السلام کے اور کسی پیغمبر کو دو مرتبہ نبوت کے ساتھ مبعوث نہیں فرمایا۔ ان کو ایک بار قوم مدین کی طرف بھیجا۔ اور اس قوم پر اللہ پاک نے ڈراونی صدا مسلط کی (بوجہ نافرمانی) اور دوسری دفعہ شعیب اصحاب الایکۃ کی طرف نبی بنا کر بھیجے گئے اور ان لوگوں نے بھی نافرمانی کے عقاب میں یوم الظلۃ (سایہ کا دن اُن کے سروں پر پہاڑ جھک کر سائبان کی طرح بن گیا تھا اور آخروہ گر پڑا۔ جس کے نیچے سب لوگ دب کر رہ گئے۔ ترجمہ) کا عذاب بھگتا۔“ اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں عبد اللہ بن عمرو کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قوم مدین اور اصحاب الایکۃ دو قومیں تھیں اور خدائے پاک نے ان دونوں قوموں کی ہدایت کے لئے شعیب علیہ السلام کو مبعوث بہ نبوت فرمایا تھا۔“ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اور اس کے رفع (مرفوع بنانے) میں بھی کلام ہے۔ ابن کثیر ہی کہتا ہے کہ اور بعض لوگوں نے یہ بھی کہا ہے کہ شعیب علیہ السلام تین قوموں کی جانب نبی مبعوث ہوئے تھے اور تیسری قوم اصحاب الرس تھے۔

(۱۳) موسیٰ: یہ عمران بن یصہر بن فامث بن لاوی بن یعقوب کے بیٹے تھے۔ ان کے نسب میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور موسیٰ سریانی زبان کا اسم ہے ابوالشیخ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ موسیٰ کا نام موسیٰ اس لئے رکھا گیا کہ وہ درخت اور پانی کے مابین ڈالے گئے تھے چنانچہ قبلی زبان میں پانی کو ”مو“ اور درخت کو ”سا“ کہتے ہیں۔“ (حدیث صحیح میں اُن کی صفت یوں آئی ہے کہ وہ گندم رنگ دراز قامت اور گھونگھریا لے بالوں والے تھے کہ وہ (قبیلہ) شنوۃ کے آدمی تھے۔“ ثعلبی کا قول ہے کہ وہ ایک سو بیس سال زندہ رہے۔

(۱۴) ہارون: موسیٰ علیہ السلام کے حقیقی بھائی تھے اور ایک قول میں آیا ہے کہ صرف ماں جائے بھائی تھے۔ یہ دونوں قول کرمانی اپنی کتاب عجائب میں بیان کرتا ہے۔ ہارون موسیٰؓ سے زیادہ دراز قامت اور حد درجہ کے خوش بیان شخص تھے۔ اور وہ موسیٰؓ سے ایک سال قبل پیدا ہوئے تھے۔ اسراء (قصہ معراج) کی بعض احادیث میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں پانچویں آسمان پر چڑھا تو کیا دیکھتا ہوں کہ وہاں ہارون موجود تھے اُن کی داڑھی آدھی سیاہ تھی اور آدھی سفید اور اس قدر لمبی تھی کہ اُس کے ناف کے قریب پہنچنے میں کوئی کسر نہیں رہتی تھی۔ میں نے کہا اے جبریلؑ یہ کون ہے؟ جبریلؑ نے جواب دیا اپنی قوم میں ہر دل عزیز اور محبوب ہارون بن عمران یہی ہیں۔ اور ابن مشکوٰیہ نے ذکر کیا

ہے کہ عبرانی زبان میں ہارون کے معنی ہر عزیز اور محبوب کے ہیں۔

(۱۵) داؤد: ایشاک کے بیٹے تھے (الف مکسوریائے ساکن اور شین معجمہ کے ساتھ) اور ایشاک بن عوبد (بروزن جعفر) ابن باعرا بن سلمون بن یحشون بن عی بن یارب ابن رام بن حضرون بن فارص بن یہودا بن یعقوب تھے۔ ترمذی میں آیا ہے کہ داؤد بڑے عبادت گزار تھے اُن کو تمام انسانوں سے بڑھ کر عابد کہنا چاہئے۔ اور کعب کا قول ہے کہ داؤد کا چہرہ سرخ تھا۔ سر کے بال سیدھے اور نرم تھے۔ رنگت گوری چٹی تھی۔ داڑھی طویل تھی اور اُس میں کسی قدر خم و پیچ پایا جاتا تھا۔ وہ خوش آواز اور خوش خلق تھے اور خدا تعالیٰ نے اُن کو نبوت اور دنیاوی سلطنت دونوں چیزیں اکٹھا عطا فرمائی تھیں۔ نووی کا بیان ہے کہ اہل تاریخ کے قول سے داؤد کا ایک سو برس زندہ رہنا معلوم ہوتا ہے از انجملہ چالیس سال اُن کی حکمرانی کا زمانہ رہا۔ اور ان کے بارہ فرزند تھے۔

(۱۶) سلیمان: داؤد کے فرزند ارجمند ہیں۔ کعب نے بیان کیا ہے کہ وہ سرخ سفید گداز بدن کشادہ پیشانی اور خوش اندام شخص تھے اور اُن کے مزاج میں عجز و انکسار کی محمود صفت پائی جاتی تھی اُن کے والد ماجد داؤد باوجود ان کی کم سنی کے بہت سے امور میں اُن سے مشورہ لیا کرتے تھے جس کی وجہ سلیمان کا وفور علم و دانش سے بہرہ ور ہونا تھا۔ ابن جبیر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اُنہوں نے کہا تمام دنیا کی سلطنت دو مومنوں کو ملی تھی سلیمان اور ذوالقرنین کو اور دو کافروں نے تمام روئے زمین پر حکمرانی کی ہے نمرود اور بخت نصر نے اہل تاریخ بیان کرتے ہیں کہ سلیمان تیرہ سال کی عمر میں تخت سلطنت پر جلوس فرما ہوئے اور اپنے تاریخ جلوس سے چار سال بعد بیت المقدس کی تعمیر آغاز کی اور تیرہ سال کی عمر میں دنیا سے رحلت فرما گئے۔

(۱۷) ایوب: ابن اسحاق کہتا ہے صحیح یہ ہے کہ وہ قوم بنی اسرائیل سے تھے۔ اور اُن کے نسب کے بارہ میں بجز اس بابت کے اور کوئی صحیح بات معلوم نہیں ہو سکی ہے کہ اُن کے والد کا نام ایض تھا۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ ایوب بن موص ابن روح بن عیص بن اسحاق ہیں۔ اور ابن عساکر نے حکایت کی ہے کہ ایوب کی والدہ لوط کی بیٹی تھیں اور اُن کے والد اُن لوگوں میں سے تھے جو کہ ابراہیمؑ پر ایمان لائے تھے اور اس اعتبار پر تو وہ موسیٰؑ سے قبل گزرے ہیں۔ اور ابن جریر نے کہا ہے کہ وہ شعیب کے بعد تھے۔ ابن ابی خیمہ کا بیان ہے کہ ایوب نبی اللہ سلیمان کے بعد ہوئے ہیں۔ اور جس وقت وہ مرض وغیرہ کی آزمائش میں ڈالے گئے اُس وقت اُن کی عمر ستر سال کی تھی اور سات سال کی مدت تک وہ بلا میں مبتلا رہے اور دو قول اس مدت کے تیرہ اور تین سال ہونے کی بابت بھی آئے ہیں۔ اور طبرانی نے روایت کی ہے کہ ایوب کی مدت عمر تیرانوے سال تھی۔

(۱۸) ذوالکفل: بیان کیا گیا ہے کہ وہ ایوب کے بیٹے تھے۔ وہب سے کتاب مستدرک میں مروی ہے کہ اللہ پاک نے ایوب کے بعد اُن کے فرزند بشر بن ایوب کو مبعوث بہ نبوت فرمایا اور اُن کا نام ذوالکفل رکھا۔ اُن کو حکم دیا کہ مخلوق کو میری توحید (خدا کے ایک ماننے) کی دعوت دو۔ وہ تمام عمر وقت و فاقات تک شام میں مقیم رہے اور اُنہوں نے پچھتر سال عمر پائی۔ کرمانی کی کتاب العجائب میں آیا ہے کہ ذوالکفل کے بابت کئی مختلف اقوال آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ الیاس ہی ہیں۔ کہا گیا ہے کہ وہ یوشع بن نون ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ایک نبی ہیں جن کا نام ہی ذوالکفل تھا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ

۱۔ ایک مرد صالح تھے انہوں نے چند باتوں کی کفالت اور ذمہ داری کی تھی۔ اور پھر ان کو پوری طرح نباہ بھی دیا تھا (اس لئے یہ نام پڑ گیا) اور کہا گیا ہے کہ وہ زکریا علیہ السلام ہیں جن کا ذکر قولہ تعالیٰ "وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا" میں آیا ہے۔ اور ابن مساکر کہتا ہے کہ ایک قول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک نبی تھے اور اللہ پاک نے ان کے لئے یہ کفالت فرمائی تھی کہ ان کے مثل میں دوسرے انبیاء علیہم السلام کے اعمال سے دُگنا اجر عطا فرمائے گا۔ قول یہ بھی ہے کہ وہ کوئی نبی نہ تھے بلکہ بات یہ تھی کہ المسیح علیہ السلام نے ان کو اپنا خلیفہ بنایا تھا اور انہوں نے ان سے یہ کفالت کی تھی کہ دن کو روزہ رکھا کریں گے۔ اور شب کو عبادت الہی کرتے رہیں گے۔ کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ انہوں نے یہ ذمہ داری کی تھی کہ ہر روز ایک سورۃ نماز پڑھا کرے گا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ المسیح ہیں اور ان کے دو نام ہیں۔

(۲۹) یونس: یہ متی کے بیٹے ہیں۔ اور عبدالرزاق کی تفسیر میں آیا ہے کہ متی ان کی والدہ کا نام تھا اور ابن حجر کہتے ہیں کہ یہ قول اس حدیث کی شہادت سے مردود ہے جو کہ ابن عباسؓ سے صحیح میں مروی ہے اور انہوں نے یونس علیہ السلام کی نسبت ان کے باپ کی طرف کی ہے۔ پس یہی بات صحیح تر ہے۔ اور مجھ کو کسی خبر میں یونس علیہ السلام کے اتصال نسب پر آگاہی نہیں حاصل ہوئی ہے۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ یونس ایرانی ملک الطوائف کے زمانہ میں تھے۔ ابن ابی حاتم نے مابک سے روایت کی ہے کہ یونس علیہ السلام مچھلی کے شکم میں چالیس روز تک رہے تھے۔ امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے سات دن کی بابت روایت آئی ہے۔ قتادہ رضی اللہ عنہ تین ہی دن کی بابت کہتے ہیں۔ شعبی سے مروی ہے کہ یونس علیہ السلام کو مچھلی نے چاشت کے وقت نگل لیا تھا اور شام کو انہیں پھر اُگل دیا۔ لفظ یونس علیہ السلام میں چھ لغتیں ہیں۔ نون کی تثلیث (تینوں حرکات فتح، ضمہ اور کسرہ کے ساتھ پڑھنا) واو اور ہمزہ دونوں کے ساتھ اور مشہور قراءت ضمہ نون کے ساتھ ہے مع واو کے ابو حبان کہتا ہے طلحہ بن مصرف نے یونس اور یوسف۔ کسرہ کے ساتھ قراءت کی ہے اور مراد یہ لی ہے کہ ان دونوں لفظوں کو انس اور اسف سے مشتق قرار دے۔ مگر یہ قراءت شاذ ہے۔

(۲۰) الیاس: ابن اسحاق نے کتاب البتداء میں بیان کیا ہے کہ وہ الیاس بن یاسین بن فحاص بن العیزار بن ہارون (موسیٰ علیہ السلام کے بھائی) ابن عمران ہیں۔ اور ابن عسکر نے بیان کیا ہے "القبیثی" نے حکایت کی ہے کہ الیاس علیہ السلام یوشع علیہ السلام کے سبط (کنہ) سے ہیں۔ وہب نے کہا ہے کہ الیاس کو بھی ویسی ہی جاودانی عمر عطا ہوئی ہے جیسی کہ حضرت کو اور وہ زمانہ کے اخیر (قیامت کے قرب) تک باقی رہیں گے۔ ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ الیاس علیہ السلام ہیں جو کہ ادریس تھے یعنی دونوں ایک ہی نبی کے نام ہیں اور یہ بیان عنقریب آئے گا۔ الیاس کا ہمزہ قطعی ہے اور یہ عبرانی اسم ہے۔ اس کے آخر میں یا اور نون بھی زیادہ کیا گیا ہے قال تعالیٰ "سَلَامٌ عَلَى الْيَاسِينَ" جیسے کہ ادریس علیہ السلام کے بارہ میں لوگوں نے اور اسین بھی کہا ہے۔ اور جس شخص نے اس آیت کی قراءت "الِ يَسَابِينَ" کی ہے تو اس کی نسبت کہا گیا ہے کہ اس سے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہے۔

(۲۱) المسیح: ابن جبیر بیان کرتے ہیں "وہ اخطوب بن العجوز کے فرزند ہیں۔ عام لوگ اس اسم کی قراءت ایک ہی مخفف لام کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور بعض لوگوں نے اس کی قراءت "المسیح" دو لاموں اور تشدید کے ساتھ کی ہے۔ اس اعتبار پر یہ اسم عجمی ہے اور پہلے قراءت سے اظہار پر بھی وہ ایسا ہی (یعنی عجمی) ہے۔ مگر ایک قول اس کے عربی اور فعل سے

منقول ہونے کا آیا ہے یعنی کہ وہ ”وَسِعَ يَسْعَ“ سے منقول ہے۔

(۲۲) زکریا: سلیمان بن داؤد علیہ السلام کی ذریت میں تھے اور اپنے بیٹے کے قتل کئے جانے کے بعد یہ بھی قتل کر دیئے گئے۔ جس روز اُن کو خدا تعالیٰ کی طرف سے حصولِ فرزند کی بشارت ملی تھی اُس دن ان کا سن بانوے سال کا تھا۔ اور اس بارہ میں دو قول یہ بھی آئے ہیں کہ اُن کی عمر اُس وقت ننانوے اور ایک سو بیس سال کی باختلافِ قولین تھی۔ اور زکریا اسمِ عجیبی ہے اس کے تلفظ میں سات لغتیں آئی ہیں جن میں سے مشہور تر لغت مد کی ہے اور دوسری لغت قصر کی ہے اور سب توں قریب توں میں اس کی قراءت مد اور قصر دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور زکریا حرفِ یاء کی تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ اور زکریا مثلِ قَلَم کے بھی پڑھا گیا ہے۔

(۲۳) یحییٰ: زکریا علیہ السلام کے بیٹے اور سب سے پہلے شخص ہیں جن کا نام یحییٰ رکھا گیا۔ یہ بات نصِ قرآن سے ثابت ہوئی ہے یہ عیسیٰ علیہ السلام سے چھ ماہ قبل پیدا ہوئے تھے اور بچپن ہی میں مرتبہ نبوت پر فائز ہوئے۔ یہ ظلم سے قتل کئے گئے اور اُن کے قاتلوں پر خداوند پاک نے بختِ نصر کو اور اُس کی فوجوں کو مسلط کیا۔ یحییٰ ایک عجیبی اسم ہے اور ایک قول میں اس کو عربی اسم بتایا گیا ہے۔ واحدی کہتا ہے کہ ”یہ اسم دونوں قولوں یعنی عجیبی اور عربی ہونے کے اعتبار پر منصرف نہیں ہوتا۔“ الکرمانی کہتا ہے کہ اور وہ دوسرے (عربی اسم ہونے کے) اعتبار پر یحییٰ کے نام سے اس لئے موسوم ہوئے کہ خداوند کریم نے اُن کو ایمان کے ساتھ زندہ کیا تھا (حیاتِ ایمانی دی تھی) اور کہا گیا ہے کہ اس نام کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ماں کے رحم کو زندہ کیا تھا (یعنی وہ بانجھ نہیں مگر ان کے ساتھ حاملہ ہونے سے اُن کے رحم کو حیات تولید ملی) اور ایک وجہ تسمیہ یہ بھی ہوئی ہے کہ وہ شہید ہوئے تھے۔ اور شہید زندہ ہوا کرتے ہیں اس لئے اُن کا یہ نام مشہور ہوا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ جی کے معنی ہیں ”یَمُوتُ“ (وہ مر جائیں گے) اس طریقہ پر جس طرح کہ مَهْلِكَةٌ كَوْمَفَازَةٍ اور ”لَدَيْغٍ“ (مارگزیدہ) کو سلیم کہا جاتا ہے۔

(۲۴) عیسیٰ علیہ السلام: ابنِ مریم بنتِ عمران۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو بغیر باپ کے پیدا کیا۔ اُن کے حمل میں رہنے کی مدت ایک ساعت تھی اور کہا گیا ہے کہ وہ تین ساعتیں حمل میں رہے۔ پھر ایک قول چھ ماہ اور دوسرا قول نو ماہ تک حمل میں رہنے کا بھی ہے۔ اُن کی والدہ مریم اُن کی ولادت کے وقت دس سال کی اور بہ قول بعض پندرہ سال کی تھیں۔ عیسیٰ آسمان پر اُٹھائے گئے۔ رفع (آسمان پر اُٹھائے جانے) کے وقت اُن کی عمر ۳۳ سال تھی اور حدیثوں میں آیا ہے کہ وہ پھر آسمان سے اتریں گے۔ دجال کو ماریں گے شادی کریں گے اُن کے اولاد ہوگی وہ حج کریں گے اور روئے زمین پر سات سال تک ٹھہریں گے پھر وفات پائیں گے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے برابر حجرۂ صدیقہ میں مدفون ہوں گے۔ حدیث صحیح میں اُن کا حلیہ یوں بیان کیا گیا ہے کہ وہ متوسط القامۃ اور سرخ و سفید ہیں۔ اُن کی شباحت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا وہ کسی حمام سے برآمد ہوئے ہیں۔ عیسیٰ سریانی یا سریانی اسم ہے۔

فائدہ: ابنِ ابی حاتم نے ابنِ عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”نبیوں میں سے بجز حضرت عیسیٰؑ اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی ایسا نہیں تھا جس کے دو نام ہوئے ہوں۔“

(۲۵) محمد صلی اللہ علیہ وسلم: قرآن میں آپؐ کے بکثرت نام لئے گئے ہیں۔ ازاں جملہ دو نام محمد اور احمد ہیں۔

فائدہ: ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیان کیا ”پانچ نبیوں کا نام اُن کے عالم وجود میں آنے سے قبل ہی رکھ دیا گیا ہے:

۱۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم قولہ تعالیٰ ”وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ“ میں ”احمد“ ہے۔

۲۔ یحییٰ علیہ السلام قولہ تعالیٰ ”إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ“ میں ”یحییٰ“ نام ہے۔

۳۔ عیسیٰ علیہ السلام قولہ تعالیٰ ”مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ“ میں۔

۴۔ ۵۔ اسحاق اور یعقوب علیہما السلام قولہ تعالیٰ ”فَبَشِّرْنَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ“ میں مذکور ہے۔

راغب نے کہا ہے ”عیسیٰ علیہ السلام نے جو بشارت ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے دی ہے اس میں ”احمد“ کا لفظ اس بات پر آگاہ کرنے کے لئے خاص طور سے ذکر کیا گیا کہ وہ آنے والا نبی عیسیٰ اور اُن کے قبل گزر جانے والے تمام انبیاء علیہم السلام میں سب سے احمد (زیادہ حمد والا) ہوگا۔

قرآن میں ملائکہ (فرشتوں) کے ناموں سے ”جبریل“ اور ”میکائیل“ کے نام آئے ہیں اور ان دونوں اسموں کے تلفظ میں کئی لغتیں ہیں۔

جبریل (جیم اور را کے کسرہ کے ساتھ بغیر ہمزہ کے) جبریل (فتحہ جیم اور کسرہ را کے ساتھ بلا ہمزہ) جبرائیل (الف کے بعد ہمزہ لا کر) جبرائیل (دونوں ہی بغیر ہمزہ کے) جبرئیل (بغیر الف کے محض ہمزہ اور یا کے ساتھ) اور جبریل (لام مشدد کے ساتھ) اس طرح بھی قرأت میں آیا ہے۔ ابن جنی نے کہا ہے کہ ”جبرئیل“ کی اصل ”گوریال“ (گوریال) تھی کثرت استعمال اور معرب بنائے جانے کی وجہ سے اس کی صورت بدل کر یہ ہو گئی جو تم دیکھتے ہو۔

میکائیل کی قرأت بغیر ہمزہ کے اور میکیل (ہمزہ کے ساتھ اور میکال (الف کے ہمراہ) ہوئی ہے۔ ابن جریر نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس سے روایت کی ہے انہوں نے کہا جبریل عبد اللہ اور میکائیل عبید اللہ کے ہم معنی ہیں اور ہر ایک ایسا اسم جس میں ایل کا لفظ ہے وہ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے والے کے معنی میں ہے اور اسی راوی نے عبد اللہ بن حارث سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”ایل“ عبرانی زبان میں اللہ کو کہتے ہیں اور ابن ابی حاتم نے عبد العزیز بن محمد سے روایت کی ہے اس نے کہا کہ ”جبریل“ کا اسم خادم اللہ کے معنی رکھتا ہے۔

فائدہ ابو حبیہ نے ”فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا“ تشدید کے ساتھ پڑھا ہے۔ ابن مہران نے اس کی تفسیر یوں کی ہے روح مشدد جبریل کا ایک نام ہے۔ اس قول کو کرماتی نے اپنی کتاب ”العجائب“ میں نقل کیا ہے۔ ہارون اور ماروت بھی ملائکہ کے نام ہیں جو قرآن میں آئے ہیں۔ ابن ابی حاتم نے علیؑ سے نقل کیا ہے انہوں نے فرمایا ”ہاروت اور ماروت دو فرشتے ہیں آسمان کے فرشتوں میں سے۔ میں نے ان دونوں فرشتوں کے قصے کو ایک جدا گانہ رسالہ میں لکھا ہے۔

الرعد بھی فرشتہ کا نام قرآن میں آیا ہے۔ ترمذی میں ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہودیوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”آپ ہم کو بتائیں کہ رعد کیا چیز ہے؟“ آپؐ نے فرمایا ”منجملہ فرشتوں کے ایک رشتہ اور ابر پر موکل ہے۔ ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کی ہے اس نے کہا رعد ایک فرشتہ ہے جو کہ تسبیح خوانی کرتا ہے۔ اور اسی راوی نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس سے رعد کے بارہ میں سوال کیا گیا تو اُس نے کہا ”کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اللہ پاک فرماتا ہے

وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ (اور رعد خدا تعالیٰ کی حمد کے ساتھ اُس کی پاکی بیان کرتا ہے۔)

برق بھی ایک فرشتہ کا نام قرآن میں مذکور ہے کیونکہ ابن ابی حاتم نے محمد بن مسلم سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ہم کو یہ خبر پہنچی ہے کہ برق ایک فرشتہ ہے اس کے چار منہ ہیں۔ ایک انسان کا چہرہ دوسرا تیل کا چہرہ تیسرا گدھ کا چہرہ اور چوتھا شیر کا چہرہ۔ جس وقت وہ اپنی دُم کو ہلاتا ہے پس وہی برق (چمک) ہوتی ہے۔

مالک فرشتہ دوزخ کا داروغہ ہے اور سبیل بھی ایک فرشتہ ہے۔

ابن ابی حاتم نے ابو جعفر اللہباقی سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”سبیل“ ایک فرشتہ ہے اور ہاروت اور ماروت اس کے اعوان (مددگاروں میں سے) تھے۔ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”السبیل“ ایک فرشتہ ہے۔ السدی سے روایت کی ہے اس نے کہا ”سبیل“ ایک فرشتہ ہے جو کہ صحیفوں (نوشتوں یا اعمال ناموں) پر موکل ہے۔

قعید بھی فرشتہ کا نام ہے کیونکہ مجاہدؓ نے ذکر کیا ہے کہ یہ نام بدیوں کے لکھنے والے فرشتہ کا ہے۔ ابو نعیم نے اس قول کی تخریج ”کتاب الخلیہ“ میں کی ہے۔ اس طرح یہ سب تو فرشتے ہوئے جن کا نام قرآن میں آیا ہے۔

ابن ابی حاتم نے کئی ایک مرفوع، موقوف اور مقطوع طریقوں سے یہ روایت کی ہے کہ ذوالقرنین بھی منجملہ فرشتوں کے ایک فرشتہ ہے اور اگر یہ قول صحیح ثابت ہو تو اس سے دس کی تعداد مکمل ہو جاتی ہے اور اس کے ماسوا ابن ابی حاتم ہی نے علی بن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يَقُومُ الزُّوْجُ“ کے بارہ میں فرمایا کہ ”روح ایک فرشتہ ہے جو کہ تمام فرشتوں میں از روئے خلقت (جسم) کے بہت بڑا ہے اور اب فرشتوں کی تعداد گیارہ ہو گئی ہے۔ پھر اس کے بعد میں نے دیکھا کہ راغب نے اپنی کتاب مفردات میں بیان کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ“ میں جس ”السَّكِينَةَ“ کا ذکر آیا ہے وہ ایک فرشتہ ہے جو کہ مومن کو دل کی تسکین دیتا اور اس کو آمن (یا امن) عطا کرتا ہے۔ جیسا کہ روایت کی گئی ہے کہ ”إِنَّ السَّكِينَةَ تَنْطَلِقُ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ“ اور اب قرآن میں مذکورہ فرشتوں کے اسماء کی تعداد بارہ ہو گئی۔

صحابہؓ صحابہؓ کے جو نام قرآن میں آئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں زید بن حارثہؓ اور السبیل اُس شخص کے قول میں جو یہ کہتا ہے کہ السبیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کاتب (منشی اور محرر) کا نام تھا۔ اس روایت کی تخریج ابو داؤد اور نسائی نے ابو الجوزاء کے طریق پر ابن عباسؓ سے کی ہے۔ انبیاء علیہم السلام اور رسولوں کے علاوہ قرآن میں دوسرے اگلے لوگوں کے یہ نام آئے ہیں۔ عمران مریم کے باپ اور کہا گیا ہے کہ موسیٰ کے باپ کا بھی یہی نام تھا اور مریم کے بھائی ہارون کے باپ کا نام ہے۔ اور یہ ہارون موسیٰ کے بھائی نہیں ہیں جیسا کہ مسلم کی روایت کردہ حدیث میں آیا ہے اور وہ حدیث کتاب کے آخر میں بیان کی جائے گی۔ اور عزیز اور تبع ایک صالح آدمی تھا۔ جیسا کہ حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے۔ اس بات کو کرمانی نے الحجائب میں نقل کیا ہے۔ اور لقمان کہا گیا ہے کہ وہ نبی تھے اور اکثر لوگ اس قول کے مخالف ہیں۔ یعنی لقمان کو نبی نہیں مانتے۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے فرمایا ”لقمان ایک حبشی غلام تھے اور بڑھئی کا کام کرتے تھے اور سورہ غافر میں یوسف اور سورہ مریم کے آغاز میں یعقوب کا ذکر آیا ہے وہ دونوں بھی مذکورہ سابق بیان کے مطابق نبی نہ تھے اور ان کے نام قرآن میں مذکور ہیں۔

اور تقی: قوله تعالى "اِنِّیْ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتَ تَقِیًّا" میں کہا گیا ہے کہ یہ ایک ایسے آدمی کا نام تھا جو کہ مشہور عالم اور زبان زد خلایق تھا۔ یہاں مراد یہ ہے کہ اگر تو نیک چلتی میں تقی کی طرح ہے تو میں تجھ سے پہلے مانگتی ہوں۔ اس بات کو ثعلبی نے ذکر کیا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ تقی ایک شخص کا نام تھا جو کہ عورتوں کو چھیڑا کرتا تھا اور کہا گیا ہے کہ وہ مریم کا ابن عم (پہچازاد بھائی) تھا، جبریل ان کے پاس اسی کی صورت میں آئے تھے۔ یہ دونوں قول الکرمانی نے اپنی کتاب "العجائب" میں بیان کئے ہیں۔ قرآن کریم میں منجملہ عورتوں کے ناموں کے ضرب ایک نام حضرت مریم کا آیا ہے اور کوئی دوسرا نام مذکور نہیں ہوا۔ اس بات میں ایک نکتہ ہے جو کہ کنایہ کی نوع میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ عبرانی زبان میں مریم کے معنی ہیں خادم۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ عورت جو کہ نوجوانوں کے ساتھ لگاؤ کی باتیں کرتی ہو۔ یہ دونوں قول کرمانی نے بیان کئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ قوله تعالى "اَتَدْعُوْنَ بَعْلًا" میں لفظ بعل ایک عورت کا نام ہے جس کی بہت سے لوگ عبادت کرتے تھے (یعنی دیوی مانتے تھے) یہ بات ابن عسکر نے بیان کی ہے۔ قرآن پاک میں کافروں کے حسب ذیل نام آئے ہیں قارون۔ یصھر کا بیٹا تھا اور موسیٰ کا چچا زاد بھائی جیسا کہ ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ جالوت اور ہامان اور بشری جو سورہ یوسف میں ذکر کئے گئے ہیں۔ وارد (کنوئیں پر آنے والے) نے پکار کر "یا بشریٰ ہذا غلام" کہا تھا۔ یہ السدی کا قول ہے اور اس کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ آذر یعنی ابراہیم کے والد کا نام بھی اسی باب سے ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تارح اور آذر لقب تھا۔ ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے فرمایا "ابراہیم کے باپ کا نام آذر نہ تھا۔ بلکہ اُس کا نام تارح تھا۔ اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا آذر کے معنی ہیں صنم (بت)" اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا "آذر ابراہیم کے باپ نہ تھے۔ ازاں جملہ ایک نام النسیٰ بھی ہے۔

ابن ابی حاتم نے ابی دائل سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا "بنی کنانہ کے قبیلہ سے ایک آدمی النسیٰ نامی گزرا ہے وہ ماہِ محرم کو ماہِ صفر بنادیا کرتا تھا تا کہ اس طرح سے لوٹ مار کے مال کو حلال بنا سکے۔ قرآن میں جنات کے ناموں سے ان کے جد اعلیٰ ابلیس کا نام آیا ہے۔ اس کا نام پہلے عزازیل تھا۔ ابن ابی حاتم وغیرہ نے سعید بن جبیرؓ کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "اس کا نام پہلے عزازیل تھا"۔ ابن جریرؓ نے السدی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "ابلیس کا نام حارث تھا"۔ بعض علماء نے کہا ہے کہ عزازیل کے بھی یہی معنی ہیں (یعنی الحارث) اور ابن جریرؓ وغیرہ نے ضحاک کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا "ابلیس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اُس کو ہر ایک بہتری کی طرف سے بالکل مبہس یعنی مایوس کر دیا ہے۔ ابن عسکر نے کہا کہ ابلیس کے نام کے بارہ میں "فتوہ" کا لفظ بھی بیان کیا گیا ہے۔ اس قول کو الخطابی نے بیان کیا ہے۔ ابلیس کی کنیت ابو کردوس ہے اور کہا گیا ہے کہ "ابوفترہ" اور بہ قول بعض "ابومرہ" اور ایک قول میں "ابولہبی" بیان کی گئی ہے۔ یہ اقوال السہیلی نے کتاب "روض الانف" میں ذکر کئے ہیں۔ قبائل کے ناموں کی قسم سے قرآن میں یاجوج، ماجوج، عاد، ثمود، مدین، قریش اور روم کے نام آئے ہیں۔ اقوام کے اسماء جو کہ دوسرے اسموں کی طرف مضاف ہیں وہ یہ ہیں قوم نوح، قوم لوط، قوم تبع، قوم ابراہیم اور اصحاب المائیکہ۔ اور کہا گیا ہے کہ اصحاب المائیکہ ہی مدین ہیں اور اصحاب الزس قوم ثمود کے باقی لوگ ہیں۔ یہ بات ابن عباسؓ نے

کہی ہے۔ عکرمہ نے بیان کیا ہے کہ وہ اصحاب یاسین ہیں۔ قتادہ نے کہا ہے کہ وہ قوم شعیب ہیں اور کہا گیا ہے کہ وہ ”اصحاب الاخدود“ ہیں۔ اسی کو ابن جریر نے مختار قرار دیا ہے۔ قرآن میں بتوں کے ایسے نام جو کہ انسانوں کے نام تھے حسب ذیل ہیں

وذسواع، یغوث، یعوق اور نسر۔ یہ قوم نوح کے اصنام ہیں۔ لات، عزیٰ اور منات قریش کے بتوں کے نام ہیں۔ الرجز بھی اس شخص کی رائے میں صنم کا نام ہے جس نے اس کو ضمہ را کے ساتھ پڑھا ہے۔

انفش نے کتاب ”الجمع والواحد“ میں ذکر کیا ہے کہ رجز ایک بت کا نام ہے۔ جبت اور طاغوت بھی بتوں کے نام ہیں۔ کیونکہ ابن جریر نے بیان کیا ہے کہ بعض علماء کا خیال ہے کہ یہ دونوں بت ہیں اور کہا ہے کہ مشرکین ان بتوں کی عبادت کیا کرتے تھے اور پھر اسی راوی نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”جبت اور طاغوت دو بتوں کے نام ہیں“ قولہ تعالیٰ ”وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ“ جو سورہ غافر میں آیا ہے اس میں رشاد کا ذکر ہوا ہے۔ وہ بھی ایک بت کا نام ہے کہا گیا ہے کہ وہ فرعون کے بتوں میں سے ایک بت تھا۔ یہ بات کرمانی نے اپنی کتاب عجائب میں بیان کی ہے۔ بعل یہ قوم الیاس کا بت تھا۔ آزر ایک قول میں اسے بت کا نام بتایا گیا ہے۔

بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”وذسواع، یغوث، یعوق اور نسر قوم نوح کے نیک لوگوں کے نام ہیں مگر جب وہ مر گئے تو شیطان نے ان کی قوم کے لوگوں کے دلوں میں یہ خیال پیدا کیا کہ وہ ان لوگوں کی نشست گاہوں پر جہاں وہ بیٹھا کرتے تھے پتھروں کے نشانات قائم کریں اور ان پتھروں کو انہی مردہ لوگوں کے نام سے موسوم کریں اور ان کی ہی کی طرف ان کی نسبت کر دیں۔ چنانچہ ان لوگوں نے ایسا ہی کیا لیکن ان نشانوں کی عبادت اس وقت تک نہیں ہوئی جب تک کہ وہ واقف کار لوگ مرنے لگے۔ جب لوگوں میں سے علم اٹھ گیا تو پھر ان کی عبادت ہونے لگی۔ ابن ابی حاتم نے عروہ سے روایت کی ہے کہ وہ سب (یعنی یغوث اور یعوق وغیرہ) آدم کے بیٹے اور انہی کے صلب (پشت) سے تھے۔ بخاری نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”لات“ ایک شخص تھا جو حایوں کے لئے ستو گھولا کرتا تھا۔ ابن جنی نے ابن عباسؓ کی نسبت بیان کیا ہے کہ انہوں نے اس کی قرأت ”اللات“ تشدید کے ساتھ کی ہے اور اس کی تفسیر اس مذکورہ بالا قول کے مطابق فرمانی (یعنی ستو گھولنے والا) اس بات کی ایسی ہی روایت ابن ابی حاتم نے مجاہد سے کی ہے۔ شہروں، خاص مقاموں، مکانوں اور پہاڑوں کے اسماء کی قسم سے قرآن میں حسب ذیل نام آئے ہیں

بلکہ: یہ شہر مکہ کا نام ہے۔ کہا گیا ہے کہ حرف با میم کے بدل سے آیا ہے اور اس کا ماخذ ہے تَمَلَّكَتُ الْعِظْمَ یعنی جو کچھ ہڈی میں مغز تھا وہ میں نے جذب کر لیا (کھینچ لیا) اور تَمَلَّكَتُ الْفَصِيلُ مَا فِي حَضْرَعِ النَّاقَةِ یعنی شتر بچہ نے اونٹنی کے تھن میں جس قدر دودھ تھا سب کھینچ لیا۔ پس گویا کہ وہ شہر مکہ اپنی طرف ان تمام خورد و نوش کے سامانوں کو کھینچ لیتا ہے جو اور ملکوں میں پیدا ہوتے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ شہر تمام گناہوں کو چوس لیا کرتا ہے یعنی ان کو زائل کر دیتا ہے۔ پھر ایک قول ہے کہ وہاں پانی کم یا ب ہونے کی وجہ سے اس کا یہ نام ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے ایسی وادی کے بطن میں واقع ہونے کی وجہ سے یہ نام رکھا گیا ہے جو کہ بارش ہونے کے وقت اپنے اطراف کے پہاڑوں کا پانی جذب کر لیا کرتی ہے اور سیلاب اسی وادی میں پہنچ کر جذب ہوتا ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حرف با اصل ہے اور اس کا

ماخذ ہے لفظ ”بک“ اس لئے کہ وہ بڑے بڑے سرکشوں کی گردنیں توڑ دیتا ہے اور وہ اُس کے سامنے عجز و انکسار سے سر جھکا دیتے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کا ماخذ ”التَّبَاك“ ہے جس کے معنی ہیں اِزدحام اُس لئے کہ طواف کے وقت وہاں آدمیوں کا ہجوم ہوتا ہے اور کہا گیا ہے کہ ”مکہ“ حرم کی سرزمین کو کہا جاتا ہے اور ”بکہ“ خاص مسجد حرام کو۔ ایک اور قول ہے کہ مکہ سے مراد شہر ہے اور بکہ خانہ کعبہ اور طواف کی جگہ کا نام ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بکہ خاص کر بیت اللہ ہی کو کہا جاتا ہے۔

مدینہ: سورۃ احزاب میں اس کا نام منافق لوگوں کی زبانی یثرب ذکر کیا گیا ہے۔ زمانہ جاہلیت میں اس کا یہی نام تھا اور اس کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ یثرب ایک زمین کا نام تھا جو کہ مدینہ کی ایک ناچہ (سمت) میں ہے اور کہا گیا ہے کہ اُس کا یہ نام یثرب بن وائل کے نام پر رکھا گیا جو کہ ارم بن سام بن نوح کی اولاد میں تھا اور سب سے پہلے اس مقام پر وہی اتر ا تھا اور مدینہ کو یثرب کے نام سے موسوم کرنے کی ممانعت صحیح طریقہ سے ثابت ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم برے نام کو پسند نہ فرماتے تھے اور یثرب کا لفظ ثرب کے معنی پر مشتمل ہوتا ہے جس کے معنی ہیں فساد۔ یا اُس میں تشریب سے ماخوذ ہونے کا شبہ گزرتا ہے اور اس کے معنی ہیں ”تویخ“ (ملامت)۔

بدر: مدینہ کے قریب ایک قریہ ہے۔ ابن جریر نے شعبی سے روایت کی ہے کہ ”موضع بدر قبیلہ مجینہ کے ایک شخص کی ملکیت تھا جس کا نام بدر تھا اور اسی کے نام سے یہ مقام موسوم ہوا“۔ واقدی نے کہا ہے کہ ”میں نے اس بات کا ذکر عبد اللہ بن جعفر اور محمد بن صالح سے کیا تو ان دونوں نے اس بات سے لاعلمی کا اظہار کیا اور کہا کہ پھر صفراء اور رابغ کی وجہ تسمیہ کیا بات ہے؟ یہ کوئی نئی بات نہیں بلکہ وہ ایک جگہ کا نام ہے۔ ضحاک سے مروی ہے کہ اس نے کہا بدر مکہ اور مدینہ کے درمیان واقع ہے۔

احد: شاذ طور پر ”اِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلَوْنَ عَلٰی اُحَدٍ“ پڑھا گیا ہے۔ حنین یہ طائف کے قریب قریہ ہے۔ جمع مزدلفہ کو کہتے ہیں۔ مشعر الحرام: مزدلفہ میں ایک پہاڑ ہے۔ نفع: کہا گیا ہے کہ یہ عرفات سے مزدلفہ کے مابین جو جگہ ہے اس کا نام ہے۔ اس بات کو الکرمانی نے بیان کیا ہے۔ مصر اور بابل: سوادِ عراق کا ایک شہر ہے۔ الایکۃ اور لیکہ: (فتح لام کے ساتھ) قوم شعیب کی بستی کا نام۔ اور ان میں سے دوسرا اسم شہر کا نام ہے اور پہلا اسم کورۃ (علاقہ) کا نام ہے۔ الحجر: قوم ثمود کے منازل شام کے اطراف اور وادی القرئی کے نزدیک ہے۔ الاحقاف: حضرموت اور عمان کے مابین ریگستانی پہاڑ ہیں۔ ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ وہ ملک شام کا ایک پہاڑ ہے۔ طور سینا: وہ پہاڑ ہے جس پر سے موسیٰؑ

بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ ایک قدیم نام ہے جو توریت و زبور میں آیا ہے۔ ملاحظہ ہو زبور کا باب ۸۴ آیت ۶۵۔ اس کے الفاظ ہیں ”مبارک ہے وہ انسان جس میں قوت تجھ سے ہے ان کے دل میں تیہی راہیں ہیں وہ بکا کی وادی میں گزرتے ہوئے اسے ایک کواں بناتے پہلی برسات اسے برکتوں سے ڈھانپ لیتی“۔ اس میں بکا سے وہی ”بکہ“ مراد ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے ”اِنَّ اَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ“ اور کنوئیں سے وہی حفر زبزم مراد ہے جسے حضرت ہاجرہ نے بنایا تھا۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ گھر خانہ یا مکان کے معنی میں آتا ہے جیسے بعلک ایک مشہور شہر کا نام ہے وہاں بعل دیوتا کا مندر تھا۔ بعل کے معنی سردار یا اقا سورج دیوتا یا مشتری کا نام تھا اسی کے نام پر وہ شہر بعلک کہلا۔ صحیح

کو باری تعالیٰ نے پکارا تھا۔ الجودی: یہ الجزیرہ میں ایک پہاڑ ہے۔ طوی: ایک وادی کا نام ہے جیسا کہ ابن ابی حاتم نے اُس کی روایت ابن عباسؓ سے کی ہے۔ اسی راوی نے دوسرے طریقے پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ”اس وادی کا نام طوی اس وجہ سے رکھا گیا کہ موسیٰؑ نے اس کو رات کے وقت طے کیا تھا۔ حسن سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یہ وادی فلسطین میں ہے۔ اس کو طوی اس لئے کہا گیا کہ یہ دو مرتبہ مقدس کی گئی۔ بشر بن عبید سے نقل کیا گیا ہے کہ ”یہ سرزمین ایلہ کی ایک وادی ہے جو کہ دو مرتبہ برکت کے ساتھ طے ہوئی۔ الکھف: ایک پہاڑ میں تراشا ہوا گھر ہے۔ الرقیم: ابن ابی حاتم نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کعبؓ نے یہ بات بیان کی ہے کہ رقیم اس قریہ کا نام ہے جہاں سے اصحاب کھف نکلے تھے۔ عطیہ سے مروی ہے کہ الرقیم ایک وادی ہے۔ سعید بن جبیر سے بھی اسی طرح کا قول نقل کیا گیا ہے۔ عوفی کے طریق پر ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا الرقیم ایک وادی ہے عقبان اور ایلہ کے مابین فلسطین سے ورلی طرف۔ قتادہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا رقیم اُس وادی کا نام ہے جس میں کھف (غار) واقع ہے۔ انس بن مالک سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”رقیم کتے کا نام ہے۔“ (اصحاب کھف کے کتے کا) العرم: ابن ابی حاتم نے عطاء سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ عرم ایک وادی کا نام ہے۔ حرز السدی نے بیان کیا ہے کہ ہم کو معلوم ہوا ہے کہ ایک قریہ کا نام حرز ہے۔ اس روایت کی تخریج ابن ابی حاتم نے کی ہے۔ الصریم: ابن جریر نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ”یہ ملک یمن میں ایک سرزمین ہے اور اس کا نام یہی رکھا گیا ہے۔“ ث: ایک پہاڑ جوزمین کے گرد محیط ہے (کوہ قاف) الحرز: کہا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کا نام ہے۔ الطاغیہ: کہا گیا ہے کہ اس مقام کا نام ہے جہاں قوم ثمود ہلاک کی گئی تھی۔ ان دونوں باتوں کو الکزمائی نے بیان کیا ہے۔ قرآن میں آخرت کے مکانوں میں سے حسب ذیل نام آئے ہیں فردوس: جنت کی سب سے اعلیٰ جگہ ہے۔ علیون: کہا گیا ہے کہ یہ جنت میں سب سے اعلیٰ جگہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کتاب کا نام ہے جس میں دونوں جہان کے صالح لوگوں کے اعمال تحریر ہیں۔ الکوث: جیسا کہ حدیثوں میں آیا ہے جنت کی ایک نہر کا نام ہے سنسبیل اور تسنیم جنت کے دو چشمے ہیں۔ حجن: کفار کی روحوں کی قرار گاہ کا نام ہے۔ صعود: جہنم کے ایک پہاڑ کا نام ہے جیسا کہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً مروی ہے۔ غی: آٹام، موبق، سعیر، ویل، سائل، اور سلق: جہنم کی وادیاں (ندیاں) ہیں، اُن میں پیپ بہتی ہے۔ ابن ابی حاتم نے انس بن مالکؓ سے قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ مَوْبِقًا“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”موبق جہنم میں ایک کچ لہو کی ندی ہے اور قولہ تعالیٰ ”مَوْبِقًا“ کے بارہ میں عکرمہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا ”وہ دوزخ میں ایک ندی ہے۔“ جاکم نے اپنی مستدرک میں ابن مسعود سے قولہ تعالیٰ ”فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یہ جہنم میں ایک وادی (ندی) ہے ترمذی وغیرہ نے خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ویل جہنم کی ایک ندی ہے۔“ کافر اُس میں اس کی تہ

۱۔ یہاں الجزیرہ سے مراد شہر جزیرہ ابن عمر ہے جسے حضرت حسن ابن عمر بن الخطاب نے ۹۶ھ میں قائم کیا تھا۔ یہ شام میں دریائے

دجلہ کے کنارے واقع ہے۔ کوہ جودی اس شہر کے شمال مشرق میں ہے تقریباً ۴۰ کلومیٹر دور۔ صبح

۲۔ یہ قدیم عربوں کا خیال ہے وہ دنیا کو قبرص کی مانند گول سمجھتے تھے۔ صبح

تک پہنچنے سے قبل چالیس سال تک غوطے کھاتا نیچے کو ہی چلا جائے گا۔ ابن المہذّب نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ویل“ جہنم میں کچھ لہو کی ایک ندی ہے۔ ابن ابی حاتم نے کعب سے روایت کی ہے۔ انہوں نے بیان کیا دوزخ میں چار ندیاں ہیں کہ اللہ پاک اُن میں اہل دوزخ کو عذاب دے گا۔ غلیظ موبق اٹام اور غی۔ سعید بن جبیر سے مروی ہے کہ ”سعیر جہنم میں ایک کچھ لہو کی ندی ہے اور حلق بھی دوزخ کی ایک ندی ہے۔ ابو زید سے قولہ تعالیٰ ”سَمَّیَ السَّانِلَ“ سائل“ کے بارہ میں روایت ہے کہ وہ جہنم کی ندیوں میں سے ایک ندی ہے اور اس کو سائل کہتے ہیں۔ الفلق: جہنم میں ایک اندھا کنواہی ہے۔ ایک مرفوع حدیث میں جس کی تخریج ابن جریر نے کی ہے یہی آیا ہے۔ محموم: سیاہ دھوئیں کا نام ہے۔ اس کی روایت حاکم نے ابن عباس سے کی ہے۔ قرآن میں جگہوں کی طرف منسوب حسب ذیل اسماء ہیں الالہی: کہا گیا ہے کہ یہ ام القرئی کی طرف منسوب ہے۔ عبقری: کہا گیا ہے کہ یہ عبقر کی جانب منسوب ہے جو کہ جنوں کی ایک جگہ ہے اور ہر ایک نادر چیز اُسی کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ السامری: بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک سرزمین کی طرف منسوب ہے جس کا نام سامرون بتایا جاتا ہے اور ایک قول یہ ہے کہ اُس کا نام سامرہ ہے۔ العربی: اس کے بارہ میں کہا گیا ہے کہ یہ عربہ کی جانب منسوب ہے اور وہ اسماعیل کے گھر کا صحن (پیش خانہ اور آنگن) تھا جس کے بارہ میں کسی شاعر نے کہا ہے۔

وَعَرَبَةُ اَرْضٍ مَّسَايَحِلٌ حَرَامُهَا

مِنَ النَّاسِ اِلَّا اللّٰوُذَعِيُّ الْخِلَاجِلُ

”اور اس زمین کے میدان کی قسم ہے جس کے حرم میں بجز اوذی الخلاجل کے اور کوئی آدمی نہیں داخل ہو سکتا۔“

شاعر نے لوزی الخلاجل سے یہاں پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مراد لیا ہے۔ قرآن میں کواکب (ستاروں) کے ناموں میں سے شمس، قمر، طارق اور شعری آئے ہیں۔

فائدہ بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں پرندوں کی جنسوں میں سے دس اجناس کا نام ذکر فرمایا ہے السَّلَوٰی (لوا) الْبَعُوْضُ (مچھر) الذَّبَابُ (مکھی) النَّحْلُ (شہد کی مکھی) الْعُنْكَبُوْتُ (مکڑی) الْجُرَادُ (بڈی) الْهَذْهُدُ (بہد) الْغُرَابُ (کوا) اَبَابِيلُ (جھنڈ کے جھنڈ) اور نَمَلُ (چیونٹی) کیونکہ نمل پرندوں میں سے ہے جس کی وجہ اللہ پاک کا سلیمان علیہ السلام کے بارہ میں ”وَعَلَّمْنَا مَنطِقَ الطَّيْرِ“ ارشاد فرمایا ہے اور سلیمان نے نمل کا کلام سمجھ لیا تھا (لہذا اس دلیل سے نمل کا پرندوں میں سے ہونا معلوم ہوا) ابن ابی حاتم نے شععی سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ہے کہ وہ نملہ (چیونٹی) جس کی بات سلیمان نے سمجھ لی تھی پروں دار تھی۔“

فصل: کنبیوں کی قسم سے قرآن کریم میں بجز ابی لہب کے اور کوئی کنیت نہیں وارد ہوئی ہے۔ ابی لہب کا نام عبدالعزیٰ تھا اسی واسطے وہ ذکر نہیں ہوا۔ کیونکہ اُس کا نام شرعاً حرام ہے۔ کہا گیا ہے کہ کنیت کے وارد کرنے سے اس بات کی طرف

۱۔ اس لفظ کی تشریح خود قرآن مجید میں ہے۔ ایں الفاظ موجود ہے ”وَمِنْهُمْ اَبْيُوْنٌ لَا يَخْلِفُوْنَ الْكِتَابَ“ (ان میں سے بعض اُن پڑھ ہیں جو کتاب کا جو علم نہیں رکھتے) منس۔

۲۔ ہمیں پرندوں کی بڑی سکھائی تھی ہے۔

اشارہ کرنا مقصود تھا کہ وہ جہنمی ہے۔ اور وہ القاب جو کہ کلام الہی میں واقع ہوئے ہیں اُن میں سے یعقوب کا لقب ”اسرائیل“ ہے۔ اس کے لفظی معنی ہیں عبد اللہ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی صفوۃ اللہ (خدا کے برگزیدہ) ہیں۔ اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں ”سِرِّی اللہ“ کیونکہ جس وقت انہوں نے ہجرت کی ہے اُس وقت وہ رات میں سفر کرتے تھے۔ ابن جریر نے عمیر کے طریق پر ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اسرائیل مثل تمہارے عبد اللہ کہنے کے ہے۔ اور عبد اللہ بن حمید نے اپنی تفسیر میں ابی مجلز سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا یعقوب ایک کشتی گیر شخص تھے۔ وہ ایک فرشتہ سے ملے اور اُس سے لپٹ پڑے چنانچہ فرشتہ نے اُن کو گرا لیا۔ اور ان کی دونوں رانوں پر دباؤ ڈالا۔ یعقوب نے اپنی یہ کیفیت دیکھی اور معلوم کیا کہ فرشتہ نے اُن کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو انہوں نے (سنجھل کر) فرشتہ کو پچھاڑ لیا اور کہا اب میں تجھ کو اُس وقت تک نہ چھوڑوں گا جب تک کہ تو میرا کوئی نام نہ رکھے۔ لہذا فرشتہ نے اُن کو اسرائیل کے نام سے موسوم کیا۔ ابو مجلز نے کہا ہے ”کیا تم اس بات کا خیال نہیں کرتے کہ اسرائیل فرشتوں کے ناموں میں سے ہے۔ اس نام کے تلفظ میں کئی لغتیں آئی ہیں جن میں سب سے زیادہ مشہور اس کو ہمزہ کے بعد خرف یا اور لام کے ساتھ بولنا ہے۔ اور اس کی قرأت اسرائیل بغیر ہمزہ کے بھی کی گئی ہے۔“

بعض علماء نے بیان کیا ہے کہ قرآن میں یہودیوں کو محض یا بنی اسرائیل ہی کہہ کر مخاطب بنایا گیا ہے اور یا بنی یعقوب کے ساتھ اُن کو خطاب نہیں کیا گیا۔ اس میں ایک نکتہ ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ لوگ خدا تعالیٰ کی عبادت کرنے کے ساتھ مخاطب بنائے گئے اور ان کو پسند و نصیحت کرنے اور غفلت سے چونکانے کے لئے انہیں اُن کے اسلاف (بزرگوں) کا دین یاد دلایا گیا۔ لہذا وہ ایسے نام سے موسوم کئے گئے جس میں خدا تعالیٰ کی یاد دہانی موجود ہے کیونکہ اسرائیل ایسا اسم ہے جو کہ تاویل میں اللہ تعالیٰ کی طرف مضاف ہے۔ اور جب کہ پروردگار عالم نے ابراہیم علیہ السلام سے ان کے عطا فرمانے اور انہیں ان کے بشارت دینے کا ذکر فرمایا ہے وہاں اُن کا نام یعقوب ہی لیا ہے۔ اور اس موقع پر یعقوب کا کہنا اسرائیل کہنے سے اولیٰ تھا کیونکہ وہ ایک ایسی موبہت تھے جو کہ دوسرے بعد میں آنے والے کے بعد تھے۔ اور اس لئے اُن کے واسطے ایسے اسم کا ذکر کرنا زیادہ مناسب ٹھہرا جو کہ تعقیب (بعد میں آنے) پر دلالت کرے۔

اور منجملہ انہی القاب کے جن کا وقوع قرآن میں ہوا ہے ”اسیح“ بھی ایک لقب ہے۔ یہ عیسیٰ کا لقب ہے اور اس کے معنی کے بارہ میں کئی قول آئے ہیں۔ کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں صدیق۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جس کے قدم اُٹھیں (تکوئے گہرے) نہ ہوں۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کسی مریض پر ہاتھ نہ پھیرے مگر یہ کہ اُس کو خدا تعالیٰ تندرست بنا دے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس کے معنی ہیں ”جمیل“ اور ایک قول ہے کہ اس کے معنی ہیں وہ شخص جو کہ زمین کو مسیح یعنی قطع (ٹپے) کرے اور اس کے سوا دوسری باتیں بھی کہی گئی ہیں۔ الیاس کہا گیا ہے کہ یہ اور یس علیہ السلام کا لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے سند حسن کے ساتھ ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”الیاس ہی اور یس۔ اور اسرائیل ہی یعقوب ہیں۔“ اور اُن کی قرأت میں آیا ہے ”اِنَّ اِذْ رَاسَ لِمِنْ الْمُرْسَلِیْنَ“ ”سَلَامٌ عَلٰی اِذْ رَاسِیْنَ“ اور ابی رضی اللہ عنہ کی قرأت میں ”وَ اِنَّ اِیْلَیْسَ۔ سَلَامٌ عَلٰی اِیْلَیْسَ“ آیا ہے۔

ذوالکفل کہا گیا ہے کہ یہ الیاس کا لقب ہے اور یہ اقوال بھی آئے ہیں کہ یوشع کا لقب ہے بقول بعض الیسع کا

لقب۔ اور بقول بعض زکریا علیہ السلام کا لقب ہے۔ اور منجملہ القاب کے نوح بھی لقب ہے اُن کا نام عبدالغفار تھا اور لقب نوح پڑ گیا۔ اس لئے کہ وہ اپنے خدا کی فرمانبرداری میں اپنے نفس پر بہت کثرت سے نوحہ کیا کرتے تھے۔ اور اس بات کی روایت ابن ابی حاتم نے یزید الرقاشی سے کی ہے۔

از انجملہ ذوالقرنین ہے۔ اس کا نام اسکندر تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن ضحاک بن سعد نام تھا۔ اور ایک قول میں ”منذرین ماء السماء“ اور دوسرے قول میں ”صعب بن قرین بن الہمال“ بھی اسی کا نام بیان ہوا ہے۔ ان دونوں اقوال کو ابن عسکر نے بیان کیا ہے۔ اس کا لقب ذوالقرنین اس لئے پڑ گیا کہ وہ زمین کی دونوں شاخوں یعنی مشرق و مغرب تک پہنچ گیا تھا۔ اور کہا گیا ہے اس لئے کہ وہ فارس اور روم کا مالک ہوا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دو سینگیں یعنی چوٹیاں تھیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کے دو سونے کی سینگیں تھیں۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے سر پر دونوں پہلوتانے کے تھے۔ اور کہا ہے کہ اُس کے سر پر دو چھوٹی چھوٹی سینگیں تھیں جن کو عمامہ مخفی رکھتا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کی ایک سینگ پر مارا گیا اور وہ مر گیا۔ پھر اللہ پاک نے اُس کو دوبارہ زندہ کر دیا۔ لہذا لوگوں نے اس کی دوسری سینگ پر ضرب لگائی اور کہا گیا ہے کہ اس نام نہاد کی وجہ اُس کا ماں باپ دونوں کی طرف سے عالمی نسب ہونا تھا۔ اور یہ قول بھی مذکور ہے کہ اُس کے زمانہ میں دو قرن آدمیوں کے گزر گئے تھے۔ اور وہ اتنی مدت تک برابر زندہ رہا تھا۔ لہذا اس لقب سے ملقب ہوا۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اُسے علم ظاہر اور علم باطن دونوں علوم عطا ہونے کی وجہ سے یہ لقب ملا۔ اور اُس کے نور اور ظلمت دونوں میں داخلہ کو بھی اس لقب کا سبب قرار دیا گیا ہے۔

فرعون: اس کا نام ولید بن مصعب اور اُس کی کنیت باختلاف اقوال۔ ابو العباس یا ابو الولید اور یا ابو مرۃ تھی۔ اور کہا گیا ہے کہ فرعون شاہان مصر کا عام لقب ہے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ”فرعون فارس کا باشندہ اور شہر اصطر کے لوگوں میں سے تھا اور تبع کہا گیا ہے کہ اس کا نام ”سعد بن ملکی کرب“ تھا۔ اور تبع کے نام سے یوں موسوم ہوا کہ اُس کے تابع لوگ بکثرت تھے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ تبع شاہان یمن کا عام لقب تھا اُن میں سے ہر شخص تبع کہلایا یعنی اپنے پیش رو کے بعد آنے والا جیسے کہ خلیفہ وہ شخص کہلاتا ہے جو کہ دوسرے کی جگہ پر بیٹھتا ہے۔

نوع ستر

مہمات قرآن

اس بارہ میں سب سے پہلی پہلی۔ پھر ابن عساکر اور بعدہ قاضی بدرالدین بن جماعة نے مستقل کتابیں تالیف کی ہیں۔ اور میری بھی اسی نوع میں ایک لطیف کتاب موجود ہے جو کہ باوجود اپنے حجم میں بے حد چھوٹی ہونے کے ان تمام مذکورہ بالا کتابوں کے فوائد کی مع دوسری زائد باتوں کے بھی جامع ہے۔ سلف صالحین میں بعض اصحاب ایسے تھے جو اس بات کی جانب نہایت توجہ رکھتے تھے اور ان کے حل کرنے کی سخت کاوش میں مصروف رہتے تھے۔ عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے

قوله تعالیٰ "الَّذِي خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ أَذْرَكَهُ الْمَوْتُ" کی تفسیر چوں کہ مال تک تلاش کی اور اس کے درپے رہا۔ قرآن میں ابہام آنے کے کئی ایک سبب ہیں۔ ایک سبب یہ ہے کہ دوسری جگہ اس چیز کا بیان ہو چکنے کے باعث بار بار اس کے بیان سے استغنا ہو جاتی ہے۔ مثلاً اللہ پاک کا قول "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ" اب یہاں یہ بات گول مول رکھی گئی کہ آخر وہ کون لوگ ہیں جن پر خدا تعالیٰ نے انعام فرمایا ہے۔ مگر اس کا بیان قولہ تعالیٰ "مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ" میں ہو چکا ہے۔

دوسرا سبب ابہام کا یہ ہے کہ وہ بات اپنے مشہور ہونے کی وجہ سے متعین ہو گئی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ" کہ یہاں خدا تعالیٰ نے "حواء" نہیں فرمایا جس کی وجہ یہ ہے کہ آدم کے کوئی دوسری بیوی ہی نہ تھی۔ یا قولہ تعالیٰ "الَّذِي خَرَجَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ" کہ یہاں نمرود مراد ہے۔ اور اس کا بیان اس لئے نہیں کیا کہ ابراہیم کا نمرود کی طرف رسول بنا کر بھیجا جانا مشہور امر ہے اور کہا گیا ہے کہ اللہ پاک نے قرآن میں فرعون کا ذکر اس کے نام کے ساتھ کیا ہے۔ اور نمرود کا نام کہیں نہیں لیا۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فرعون بہ نسبت نمرود کے زیادہ تیز فہم اور زیرک تھا۔ جیسا کہ اُس کے اُن جوابوں سے عیاں ہوتا ہے جو اُس نے موسیٰ علیہ السلام کو اُن کے سوالات پر دیئے تھے۔ اور نمرود سخت کند ذہن اور ٹھس تھا اسی سبب سے اُس نے زبان سے یہ کہا کہ میں ہی زندہ کرتا اور مارتا ہوں۔ اور پھر عملاً اس کو یوں ثابت کیا کہ ایک غیر واجب القتل شخص کو قتل اور دوسرے گردن زدنی کو رہا اور معاف کر دیا۔ اور یہ بات اُس کی حد درجہ کی کند ذہنی پر دلالت کرتی ہے۔

تیسرا سبب یہ ہے کہ جس شخص کا ذکر کیا جاتا ہو اُس کی عیب پوشی مقصود ہوتی ہے تاکہ یہ طریقہ اُس کو برائی کی طرف سے پھیرنے میں زیادہ ابلغ اور موثر ثابت ہو جیسے اللہ پاک نے فرمایا ہے "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا....." وہ شخص اخص بن شریق تھا اور بعد میں ذہ بہت اچھا مسلمان ہوا۔

چوتھا سبب یہ ہوتا ہے کہ اُس مبہم چیز کے متعین بنانے میں کوئی بڑا فائدہ نہیں ہوتا۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ" اور قولہ تعالیٰ "وَأَسْأَلُهُمْ غِنَى الْقَرْيَةِ"

پانچواں سبب اُس چیز کے عموم اور اُس کے خاص نہ ہونے پر تنبیہ ہوا کرتی ہے یوں کہ بخلاف اس کے اگر اُس کی تعین کردی جاتی تو اُس میں خصوصیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مثلاً قولہ تعالیٰ "وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا"۔

چھٹا سبب یہ ہوتا ہے کہ بغیر نام لئے ہوئے محض وصفِ کامل کے ساتھ مذکور موصوف کی تعظیم کی جائے جیسے "وَلَا يَأْتِلِ أَوْلُوا الْفَضْلِ"۔ "وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ"۔ "وَصَدَّقَ بِهِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ" بحالیکہ ان سب جگہوں میں سچا دوست ہی مراد ہے۔

اور ساتواں سبب وصف ناقص کے ساتھ تحقیر کا قصد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ "إِنَّ شَأْنَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ"۔ تنبیہ زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے کہ ایسے مبہم کی تلاش اور کرید نہ کرنی چاہئے جس کے علم کی نسبت خدائے پاک نے فرما دیا ہو کہ اُسے وہی سچا نہ و تعالیٰ جانتا ہے۔ جیسے کہ ارشاد ہوا ہے "وَأَخْرَيْنَ مِنْهُمْ لَاتَعْلَمُونَ هُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ"۔ زرکشی کہتا ہے اور اُس شخص کی حالت پر سخت تعجب آتا ہے جس نے جرات کر کے یہ کہہ دیا ہے کہ وہ لوگ (جن کا

ذرا اس آیت میں ہوا ہے) قبیلہ قریظہ والے ہیں۔ یا جنوں کی قوم میں سے۔ اور میں کہتا ہوں کہ آیت میں کوئی ایسی بات نہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہو کہ ان لوگوں کی جنس بھی نہ معلوم ہو سکے گی۔ بلکہ یہاں پر محض ان کے اعیان (خاص ذاتوں) کے علم کی نفی کی گئی ہے۔ اور اس سے یہ نہیں لازم آتا کہ ان کے قریظہ یا قوم جن سے ہونے کا علم اس نفی کے منافی پڑے۔ اور خداوند پاک کا یہ قول اس کے اس قول کی نظیر ہے جو کہ باری تعالیٰ نے منافقین کے بارہ میں فرمایا ہے ”وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ“ کہ یہاں محض ان لوگوں کے اعیان (خاص ذاتوں) کا علم منافی قرار پایا ہے۔ پھر ان کے بارہ میں یہ قول کہ وہ قریظہ کے لوگ تھے۔ ابن ابی حاتم نے مجاہد سے نقل کیا ہے اور یہ قول کہ وہ لوگ قوم جن سے ہیں ابن ابی حاتم ہی نے اس کو بھی عبد اللہ بن غریب کی حدیث سے روایت کیا ہے اور عبد اللہ مذکور نے وہ حدیث اپنے باپ غریب کے واسطے سے مرفوعاً عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کی ہے۔ لہذا جس نے ان لوگوں کو قریظہ یا جنات سے قرار دیا ہے اس نے کوئی گستاخی نہیں کی۔

فصل معلوم کرنا چاہئے کہ علم مبہمات کا مرجع محض نقل ہے اور رائے کو اس میں دخل دینے کی مطلق گنجائش نہیں۔ اور چونکہ اس فن میں تالیف کی ہوئی کتابوں اور تمام تفاسیر میں صرف مبہمات کے نام اور ان کے بارہ میں جو اختلاف ہے وہ بغیر کسی ایسے مستند بیان کے جس کی طرف رجوع ہو سکے اور بلا کسی اس طرح کی نسبت کے جس پر اعتماد کیا جائے مذکور تھے۔ اس لئے میں نے اس فن میں ایک خاص کتاب تالیف کی اور اس میں ہر ایک قول کی نسبت اس کے کہنے والے کی طرف ذکر کر دی ہے۔ اور بتا دیا کہ وہ قائل صحابہ تابعین اور تبع تابعین میں سے ہے یا ان کے سوا اور لوگوں میں سے۔ اور پھر ان اقوال کی نسبت ان صاحب کتاب لوگوں کی طرف بھی کر دی ہے جنہوں نے اپنی اسانید سے وہ اقوال روایت کئے ہیں اور میں نے اس بات کو بھی بیان کر دیا ہے کہ کسی روایت کی سندیں صحیح اور کسی کی اسانید غلط ہیں۔ اس لحاظ سے وہ کتاب مکمل اور اپنی نوع میں اپنی آپ ہی نظیر ہو گئی ہے۔ میں نے اس کتاب کی ترتیب قرآن کی ترتیب پر رکھی ہے۔ اور یہاں میں اس میں محض اہم بتائیں نہایت وجیز عبارت میں نسبت اور تخریج کو بیشتر صورتوں میں بخیاں اختصار ترک کر کے بیان کئے دیتا ہوں۔ ان کی تفصیل اور سند وغیرہ کا حوالہ اسی کتاب (مذکور) پر منحصر رکھتا ہوں۔ اور میں ان مبہمات کی ترتیب دو قسموں پر کرتا ہوں جو حسب ذیل ہیں:

قسم اول ان الفاظ کے بیان میں جو کہ ایسے مرد یا عورت یا فرشتہ یا جانی یا مثنیٰ یا مجموع کے لئے بطور ابہام وارد ہوئے ہیں کہ ان سبھوں کے نام معلوم ہو چکے ہیں۔ یا من موصولہ اور الذی موصولہ کے ساتھ ابہام ہونے کا بیان ہے جو کہ عموم کے ارادہ سے نہیں آئے ہیں۔ اور ان کی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں۔ قوله تعالیٰ ”إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً“ وہ آدم علیہ السلام ہیں۔ ”وَذُو جُنَّةٍ“ حواء الف ممدودہ کے ساتھ اور ان کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ وہ ایک جاندار یعنی آدم علیہ السلام کے جسم سے پیدا کی گئی تھیں۔ ”وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا“ مقتول کا نام عامیل تھا۔ ”وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ“ وہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ ”وَوَضَعِي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ“ وہ اسماعیل اور اسحاق ہیں اور مان بمران سرخ، نقش، نقشان، امیم، کیسان، سورج، لوطان، نوافش، الأسباط یعقوب کی اولاد بارہ آدمی یوسف، روبیل، شمعون، لادی، یہودا، دانی، نفتالی (حرف ف اور ت کے ساتھ) کا دیا شرا، ایشا، جرز، رایلون اور بنیامین۔ ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ“ وہ اخنس بن شریق

ہے۔ اور وہ من الناس من یشری نفسہ وہ صہیب ہیں۔ اِذْ قَالُوا لَنَبِيِّ لَهُمْ وَه شمول ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ شمعون۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ وہ یوشع علیہ السلام ہیں۔ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللّٰهُ مُجَابِدُنَہٗ کہ وہ موسیٰ ہیں۔ وَرَفَعَ بَعْضُهُمْ ذُرَجَاتٍ اِسی راوی نے کہا ہے کہ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ الَّذِي حَاجَّ اِبْرَاهِيْمَ فِي رَبِّہٖ وہ نمرود بن کنعان ہے۔ اَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلٰی قَرْيَةٍ وَهٖ عَزِيزٌ اَوْ قَوْلُہٗ كَالْحَظِّ سے ارمیاء اور کہا گیا ہے کہ حزقیل علیہ السلام تھے۔ اِمْرَاةٌ عِمْرَانُ اس کا نام دہ بنت فاووذ تھا۔ وَاِمْرَاَتُہٗی عَاقِرٌ اس کا نام اشباع۔ یا اشبع بنت فاووذ تھا۔ ”مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْاِيْمَانِ“ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ الطَّاعُونَ ابْنِ عَبَّاسٍ کا بیان ہے کہ وہ کعب بن الاشرف ہے۔ اس روایت کی تخریج احمد نے کی ہے۔ وَاِنَّ مِنْكُمْ لَمَنْ لَّيَبْطُنُّ اس سے عبد اللہ بن ابی مراد ہے۔ ”وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ اَلْفَى اِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا“ وہ عامر بن الاضبط اشجعی تھا۔ اور کہا گیا کہ وہ مرد اس تھا۔ اور اس بات کے کہنے والے چند مسلمان تھے کہ از انجملہ ابو قتادہ اور محکم بن جثمہ بھی تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس شخص نے یہ بات زبان سے کہی وہ مجہم ہی تھا۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ مجہم ہی نے اُس کو قتل بھی کیا تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کے قاتل مقداد بن الاسود تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ نے اُس کو قتل کیا تھا۔ ”وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِہٖ مُهَاجِرًا اِلَى اللّٰهِ وَرَسُوْلِہٖ ثُمَّ يَذْكُرْهُ الْمَوْتُ“ وہ شخص ضمرہ بن جندب تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ ابن العیص اور ایک آدمی قبیلہ خزاعہ کا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ابو ضمرہ بن العیص تھا۔ ایک قول میں اُس شخص کا نام سیرہ بتایا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ وہ شخص خالد بن حزام نامی تھا۔ اور یہ قول حد درجہ کا غریب ہے۔ ”وَبَعْثْنَا مِنْهُمْ اَشْنٰی عَشَرَ نَفِیًّا“ وہ بارہ نقیب یہ تھے شموغ بن زکور ردیہل کی اولاد سے۔ شوق بن حوری شمعون کی اولاد سے۔ سحاب بن یوفنا یہوذا کی اولاد سے۔ بعورک بن یوسف اشاجرہ کے سبط سے۔ یوشع بن نون افرانیم بن یوسف علیہ السلام کی اولاد سے۔ پلطل بن روفو بنیامین کی نسل سے۔ کرانیل بن سوری زبیلوں کی اولاد سے۔ لد بن سوساس منشا بن یوسف کی اولاد سے۔ عمائیل بن کسل دان کی اولاد سے۔ ستور بن میخائیل اشیر کی نسل سے۔ یوحنا بن وقوسی تفتل کی اولاد سے۔ اور ال بن مویخا کا ذلوی کی نسل سے۔ قَالَ زُجَلَانِ وہ دونوں کہنے والا یوشع اور سحاب تھے۔ نَبَا ابْنِی اِذْہٗ وہ دونوں قاتیل اور ہابیل تھے اور ہابیل ہی مقتول بھائی تھا۔ ”الَّذِي اَتَيْنَاہٗ اٰیَاتِنَا فَاَنْسَلَخْ مِنْہَا“ وہ بلعم اور کہا جاتا ہے کہ بلعام بن اور اور کہا جاتا ہے کہ باعر۔ اور کہا جاتا ہے کہ باعور تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ امیہ بن ابی الصلت تھا۔ اور ایک قول میں آیا ہے کہ صفی بن الراءب تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ فرعون تھا۔ اور یہ روایت سب روایتوں سے غریب تر ہے۔ ”وَإِنِّیْ جَارٌ لَّكُمْ“ اس سے سراقتہ بن جشم کو مراد لیا گیا ہے ”فَقَاتِلُوا اَیْمَةَ الْکُفْرِ قَادَہٗ نے بیان کیا ہے کہ وہ لوگ ابوسفیان ابو جہل امیہ بن خلف سہیل بن عمرو اور عتبہ بن ربیعہ تھے۔ ”اِذْ یَقُولُ لِصَاحِبِہٖ“ وہ ابو بکر رضی اللہ عنہ تھے۔ ”وَفِیْکُمْ سَمْعُوْنُ لَهُمْ“ مجاہد نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبد اللہ بن ابی سلول۔ رفاعہ التابوت اور اوس بن قنیطی تھے۔ ”وَمِنْہُمْ مَنْ یَّقُولُ اَلَّذٰی لَیْ“ وہ کہنے والا جد بن قیس تھا۔ ”وَمِنْہُمْ مَنْ یَلْمِزْکَ فِی الصَّدَقَاتِ“ وہ شخص ذوالخویصرہ تھا۔ اِنْ نَعَفُ عَنْ طَائِفَۃٍ مِنْکُمْ“ وہ مخشی بن حمیر تھا۔ وَمِنْہُمْ مَنْ غَاہَ اللّٰهُ ثَعْلَبَہٗ بن حاطب تھا۔ ”وَآخِرُوْنَ اغْتَرَفُوْا بِذُنُوْبِہُمْ ابْنِ عَبَّاسٍ نے کہا ہے کہ وہ سات آدمی تھے۔ ابو لبابہ اور اُس کے ساتھی لوگ اور قتادہ نے کہا ہے کہ وہ سات شخص انصار کے گروہ سے تھے۔ ابو لبابہ جد بن قیس حرام اوس نازم اور مرد اس۔ وَآخِرُوْنَ مُرْجُوْنَ وہ لوگ ہلال بن امیہ مرارۃ بن الریح اور کعب بن مالک تھے۔ اور یہی وہ تینوں

شخص ہیں جو کہ شرکت جنگ سے روک کر مدینہ میں چھوڑ دیئے گئے تھے۔ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا“ ابن اسحق نے کہا ہے کہ رہ بارہ آدمی انصار میں سے تھے حرام بن خالد ثعلبہ بن حاطب ہزال بن امیہ معتب بن قثیر ابو حبیہ بن الازعر۔ عباد بن حنیف جاریہ بن عامر اور اس کے دونوں بیٹے مجمع اور زید۔ نجل بن الحارث۔ بحر ج اور بجاد بن عیمان۔ اور ودیعہ بن ثابت ”لِمَنْ حَارَبَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ“ وہ ابو عامر الراہب تھا۔ ”اَقَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ“ وہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ ”وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ“ وہ جبریل علیہ السلام۔ اور کہا گیا ہے کہ قرآن۔ اور کہا گیا ہے کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ اور کہا گیا ہے کہ علی رضی اللہ عنہ ہیں۔ ”وَنَادَى نُوحٌ نِ ابْنَهُ“ اس لڑکے کا نام کنعان اور کہا گیا ہے کہ یام تھا۔ وَامْرَأَتُهُ قَائِمَةٌ بِبَنِي كَانَام سارہ تھا۔ بَنَاتِ لُوطِ رِيثَا اور رغوٹا۔ يُوْسُفَ وَآخُوهُ بَنِيَامِين يُوْسُفَ علیہ السلام کے حقیقی بھائی مراد ہیں۔ ”قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ“ وہ رونیل۔ اور کہا گیا ہے کہ یہوذا اور کہا گیا ہے کہ شمعون تھا۔ ”فَارْسَلُوا وَارِدَهُمْ“ اس کا نام مالک بن دعر تھا۔ ”وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ وَهُوَ قُطْفِيرٌ يَاطِفِيرٌ تَاحَا“ ”لَا مَرَاتِهِ“ وہ عورت راعیل۔ اور کہا گیا ہے کہ زلیخا تھی۔ ”وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجُنَ“ فَتَيَان“ وہ دونوں محلث اور بنوہ تھے اور بنوہ ہی ساقی تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کے نام راشان اور مرطش تھے۔ اور ایک قول ہے کہ اُن کے نام تھے سبرہم اور سرہم۔ الَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ وَهُوَ سَاقِي (شراب پلانے والا) تھا۔ عِنْدَ رَبِّكَ وَهُوَ آقَابَادشاه ریان بن الولید تھا۔ ”بَاخَ لَكُمْ“ وہ بھائی بنیامین تھا۔ اور اُسی کا ذکر سورہ میں مکرر آیا ہے۔ ”فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَّهُ“ براذران یوسف علیہ السلام نے یوسف کو مراد لیا تھا۔ ”قَالَ كَبِيرُهُمْ“ وہ شمعون تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ رونیل۔ ”أَوَى إِلَيْهِ أَبَوَيْهِ“ وہ دونوں ان کے یوسف کے باپ اور اُن کی خالہ لیا تھیں۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی ماں تھیں جن کا نام راحیل تھا۔ وَغُنْدَهُ عَلَمٌ الْكِتَبِ وَهُوَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ تَاحَا۔ اور کہا گیا ہے کہ جبریل اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي وَهُوَ اسْمَاعِيلُ عَلِيهِ السَّلَامُ تَاحَا۔ وَلِوَالِدَيْهِ اِبْرَاهِيمَ عَلِيهِ السَّلَامُ کے باپ کا نام تارح تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ آذر اور ایک قول میں یازر بیان ہوا ہے۔ اور اُن کی ماں کا نام ثانی تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ نونہ۔ اور کہا گیا ہے کہ لیوٹا نام تھا۔ اِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ سَعِيدُ بْنُ جَبْرِ نے کہا ہے کہ وہ تمسخر کرنے والے پانچ شخص تھے۔ ولید بن المغیرة عاصی بن وائل ابوزمعة حارث بن قیس۔ اور اسود بن عبد یغوث۔ وَجُلَيْنِ أَخَذَهُمَا أَبُكُمُ وَهُوَ كَوْنَا أُسَيْدُ بْنُ أَبِي الْعِيصِ تَاحَا۔ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ عُمَانُ بْنُ عِفَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مراد ہیں۔ اور کَالْتَبِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا رَبَطَهُ بِنْتُ سَعِيدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ مَنَاةَ بْنِ تَيْمٍ۔ اِنَّمَا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ كَفَارُ نے اس بات کے کہنے سے عبد بن الحضرمی کو مراد لیا تھا۔ اور اُس کا نام مقیس تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو غلاموں یسار اور جبر کو مراد لیا تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کی مراد شہر مکہ کے ایک آہن گر سے تھی جس کا نام بلعام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ مشرکین نے اس کہنے سے سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو مراد لیا تھا۔ اَصْحَابُ الْكَهْفِ تَمْلِيخًا اور وہ اُن لوگوں کا سردار اور کہنے والا تھا کہ فَاوُوا إِلَى الْكَهْفِ اور اُسی نے کہا تھا کہ رَبُّكُمْ اَعْلَمُ بِمَا لَبِثْتُمْ اور تَكْسِيمًا۔ جس نے کہا تھا کہ كُمْ لَبِثْتُمْ اور مرطوش یراقش ایلوس اویسطانس اور شلطیطوس۔ فَاَبْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرَيْقِكُمْ تَمْلِيخًا نے کہا تھا ”مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ“ وہ شخص عینیہ بن حصن تھا۔ ”وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ“ وہ دونوں آدمی تَمْلِيخًا اور وہی بہترین شخص تھا اور فطروس تھے۔ اور انہی دونوں شخص کا ذکر سورۃ الصافات میں آیا ہے۔ ”قَالَ مُؤْمِنِي لِفَتَاهُ“ یوش بن نون تھے۔ اور کہا گیا ہے کہ اُن کا بھائی بیڑی تھا۔ ”فَوَجَدَا عَبْدًا“ وہ خضر تھے اور اُن کا نام بلیا ہے ”لَقِيْنَا غُلَامًا“ اُس لڑکے کا نام جیسون جیم کے ساتھ تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ حرف حا کے

ساتھ (یعنی حیوں) تھا۔ ”وَرَأَى هُمْ مَلِكًا“ وہ بادشاہ ہمدین بدو تھا۔ ”وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ“ باپ کا نام کا زریہ اور ماں کا سہوہ تھا۔ ”لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ“ اُن دونوں کے نام احرم اور صریم تھے۔ ”فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا“ کہا گیا ہے کہ پکارنے والے عیسیٰ تھے۔ اور ایک قول ہے کہ منادی جبریل تھے۔ ”وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ“ وہ ابی بن خلف۔ اور بقول بعض امیہ بن خلف۔ اور ایک قول کے اعتبار سے ولید بن المغیرہ ہے۔ ”أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ“ عاصی بن وائل ہے۔ ”وَقَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا“ وہ قبلی شخص تھا جس کا نام قانون تھا۔ ”السَّامِرِيُّ“ اس کا نام موسیٰ بن ظفر تھا۔ ”مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ“ وہ جبریل تھے وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ نَضْرَ بْنَ الْحَارِثِ کا ذکر ہے۔ ”هَٰذَانِ خَصْمَانِ“ شیخین نے ابی ذرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا یہ آیت حمزہ عبد اللہ بن الحارث۔ علی بن ابی طالب۔ عتبہ۔ شیبہ اور ولید بن عتبہ کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ ”وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ“ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ یہ آیت عبد اللہ بن انیس کے بارہ میں نازل ہوئی۔ الَّذِي جَاءَ وَبِإِلْفِكَ“ وہ لوگ حسان بن ثابت رضی اللہ عنہؓ سطح بن اثاثہ۔ خمر بنت جحش اور عبد اللہ بن ابی تھے۔ ”وَيَوْمَ يُعْصَى الظَّالِمُ“ ظالم سے یہاں عقبہ بن ابی معیط مراد ہے۔ لَمْ اتَّخِذْ فَلَانًا خَلِيلًا وہ امیہ بن خلف۔ اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف ہے۔ ”وَكَانَ الْكَافِرُ“ شعبی نے کہا ہے کہ وہ ابو جہل ہے۔ ”امْرَأَةٌ تَمْلِكُهُمْ“ اُس کا نام بلقیس بنت شراحیل تھا۔ ”فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانُ“ آنے والے کا نام منذر تھا۔ ”قَالَ عَفَرْتُ مِنَ الْجِنِّ“ اس کا نام تھا کوزن۔ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ وہ آصف بن برخیا سلیمان کے میرنشی تھے اور کہا گیا ہے کہ ایک شخص ذوالنور نامی تھا۔ اور ایک قول ہے کہ اُس شخص کا نام اسطوم تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ تملیح اور ایک قول ہے کہ بلخ نام تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ اُس کا نام تھا ضبہ ابو القبیلہ۔ اور ایک قول ہے کہ وہ جبریل تھے اور کہا گیا ہے کہ کوئی دوسرا فرشتہ تھا۔ اور یہ قول بھی آیا ہے کہ وہ حضرت تھے۔ ”تِسْعَةُ رَهْطٍ“ وہ لوگ رمیٰ رعمیٰ ہریٰ ہریم داب صواب زباب مسطع اور قد ار بن سالف (ناقہ صالح کی کوچیں کاٹنے والا) تھے۔ فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ موسیٰ کو پانی میں سے نکالنے والے کا نام طایوس تھا۔ امْرَأَةٌ فِرْعَوْنَ آسیہ بنت مزاحم۔ اُمُّ مُوسَىٰ یوحنا بنت یصہر بن لاوی۔ اور کہا گیا ہے کہ یوہنا اور کہا گیا ہے کہ ابازخت نام تھا۔ ”وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ“ اُس بہن کا نام مریم۔ اور کہا گیا ہے کہ کلثوم تھا۔ ”هَٰذَا مِنْ شَيْعَتِهِ“ سامری۔ ”وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ“ اس کا نام تھا فالون۔ وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى وہ آل فرعون کا مومن شخص تھا جس کا نام سمعان تھا۔ اور کہا گیا ہے کہ سمعون۔ اور بقول بعض جبر اور ایک قول میں حبیب اور کہا گیا ہے کہ حریل نام تھا۔ اور امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ اُن دونوں عورتوں کا نام لیا اور صفور یا تھا اور صفو یا ہی سے موسیٰ نے نکاح کیا اُن دونوں عورتوں کے باپ تھے شعیب علیہ السلام اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ اُن کے باپ تھے بیثرون اور شعیب علیہ السلام کے برادر زادہ تھے۔ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ لَقْمَانُ کے فرزند کا نام باختلاف اقوال باراں (باء موحده کے ساتھ) وراں انعم اور مشکم بیان کیا گیا ہے۔ مَلِكُ الْمَوْتِ زبان زد خلاق ہے کہ ملک الموت کا نام عزرائیل ہے۔ اور اسی بات کی روایت ابو الشیخ بن حبان نے وہب سے کی ہے۔ اَقَمْنُ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا اس آیت کا نزول علی بن ابی طالبؓ اور ولید بن عقبہ کے بارہ میں ہوا۔ ”وَيَسْتَاذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ النَّبِيَّ“ السدی کہتا ہے کہ وہ دو شخص بنی حارثہ میں سے تھے ابو عرانہ بن اوس اور اوس بن قنیطی۔ قُلْ لَا زَوَاجَكَ عِزَّةٌ نے کہا اس آیت کے نزول کے وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نو بیٹیاں موجود تھیں۔ عائشہؓ حفصہؓ ام حبیبہؓ سودہؓ ام سلمہؓ صفیہؓ میمونہؓ زینب بنت جحش اور جویریہ رضی اللہ عنہم۔ اور حضور کی بیٹیاں

فاطمہ زینب رقیہ اور ام کلثوم رضی اللہ عنہم تھیں۔ اہل البیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ یعنی اہل بیت علی رضی اللہ عنہ فاطمہ رضی اللہ عنہا حسن رضی اللہ عنہ اور حسین رضی اللہ عنہ ہیں۔ الَّذِیْ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاَنْعَمْتَ عَلَیْهِ وہ زید بن حارثہ رضی اللہ عنہ تھے۔ اَمْسِکْ عَلَیْکَ زَوْجَکَ وہ بی بی زینب بنت جحش تھیں۔ وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ وہ حامل آدم علیہ السلام تھے۔ "اَرْسَلْنَا اِلَیْهِمْ اَتْنِیْنِ" وہ دونوں شمعون اور یوحنا تھے۔ اور تیسرا شخص تھا یونس۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ تینوں شخص صادق صدوق اور شلوم تھے۔ وَجَاءَ رَجُلٌ وہ صبیب نجار تھا۔ اَوَلَمْ یَرَ الْاِنْسَانُ وہ عاصی بن وائل ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ابی بن خلف۔ اور ایک قول ہے کہ امیہ بن خلف۔ فَبَشِّرْ نَبَاہُ بِغُلَامٍ وہ اسماعیل ہیں یا اسحاق۔ یہ دونوں مشہور قول ہیں۔ نَبَاُ الْخَضِیْمِ وہ دونوں متخاصم دو فرشتے تھے۔ کہا گیا ہے کہ وہ جبریل اور میکائیل تھے۔ جَسَدًا وہ شیطان ہے کہ اس کو اُسید کہا جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کا نام صخر۔ اور ایک قول کے اعتبار سے جحقیق نام ہے۔ مَسْنِیُّ الشَّیْطَانِ نوح نے کہا ہے کہ وہ شیطان جس نے ایوب کو مس کیا تھا اس کو مسط کہا جاتا ہے۔ وَالَّذِیْ جَاءَ بِالصَّدَقِ مُحَمَّدٌ صلی اللہ علیہ وسلم اور کہا گیا ہے کہ جبریل۔ وَصَدَّقَ بِہِ مُحَمَّدٌ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور کہا گیا ہے کہ ابوبکرؓ۔ الَّذِیْنَ اَضَلَّانَا ابلیس اور قابیل۔ رَجُلٌ مِّنَ الْقُرَیْنِیْنِ عَظِیْمِ اس سے ولید بن المغیرہ شہر مکہ سے۔ اور مسعود بن عمرو ثقفی کو مراد لیا گیا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ عروہ بن مسعود طائف سے مراد لیا گیا ہے۔ "وَلَسْنَا ضَرْبُ بَنٍ مَّرِیْمَ مَثَلًا" اس مثل کا مارنے والا عبد اللہ بن الزبیری تھا۔ طَعَامُ الْاِیْمِ ابن جبیر نے کہا ہے کہ وہ ابوجہل ہے وَشَہِدَ شَہَدًا مِّنْ بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ وہ شخص عبد اللہ بن سلام تھا۔ اَوَّلُوا الْعِزْمَ مِنَ الرُّسُلِ صحیح ترین قول اس بارہ میں یہ ہے کہ اولوا العزم رسول نوح علیہ السلام ابراہیم علیہ السلام موسیٰ علیہ السلام عیسیٰ علیہ السلام اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ یُسَادُّ الْمُنَادِی وہ مبادی اسرائیل ہیں۔ ضَیْفُ اِسْرَآئِیْمِ الْمُکْرَمِیْنِ عثمان بن محسن نے کہا ہے وہ چار فرشتے جبریل ملیہ السلام میکائیل علیہ السلام اسرافیل علیہ السلام اور قافیل ملیہ السلام تھے۔ وَبَشِّرُوْهُ بِغُلَامٍ الْکَرَمٰنِی نے کہا ہے تمام مشرین نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ وہ فرزند اسحاق تھے۔ مگر مجاہد اختلاف کر کے کہتا ہے کہ وہ اسماعیل تھے۔ شَدِیْدُ الْقُوٰی جبریل اَقْرَأَتْ الَّذِیْ تَوَلَّی وہ عاصی بن وائل۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ ولید بن المغیرہ ہے۔ یَذْعُ الذَّاعِ وہ اسرائیل ہوں گے۔ قَوْلُ النَّبِیِّ تُجَادِلُکَ وہ عورت خولہ بنت ثعلبہ تھی۔ فِیْ زَوْجِہَا اس کا شوہر اس بن الصامت تھا۔ لَسَمَ تُجَرِّمُ مَا اَخْلَی اللّٰهُ لَکَ وہ آپ کی کنیز ماریہؓ تھیں۔ اَسْرَآ النَّبِیُّ اِلَیْیَیْ بِغَضَبٍ اَزْوَاجِہِ وہ بی بی حفصہ تھیں۔ نَبَاتٌ بِہِ اُنہوں نے بی بی عائشہؓ کو اس راز سے خبردار کر دیا تھا۔ اِنْ تَتُوبَا وَاِنْ تَظَاهَرَا وہ دونوں بیبیاں عائشہ اور حفصہ تھیں۔ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِیْنَ وہ دونوں ابوبکرؓ اور عمرؓ ہیں۔ اس روایت کی تخریج طبرانی نے کتاب اوسط میں کی ہے۔ اِمْرَاۃُ نُوحٍ والہ۔ وَاِمْرَاۃُ لُوطٍ والہہ اور کہا گیا ہے کہ واعلہ تھا۔ وَلَا تُطْعُ کُلَّ خَلَافٍ یہ آیت اسود بن عبد یغوث کے بارہ میں نازل ہوئی۔ اور کہا گیا ہے کہ اخس بن ثریق کے بارہ میں۔ اور ایک قول ہے کہ ولید بن المغیرہ کے حق میں اتری تھی۔ سَالَ مَسَابِلُ وہ نصر بن الحارث تھا۔ رَبِّ اغْفِرْ لِّیْ وَلَوْ اِلَیَّیْ ان کے باپ کا نام لمک بن متوخی۔ اور ان کی ماں کا نام تحابنت انوش تھا۔ سَفِیْہُنَا وہ ابلیس ہے۔ ذُرِّیُّ وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِیْدًا وہ ولید بن مغیرہ ہے۔ فَلَا صَدَقَ وَلَا ضَلٰی یہ آیتیں ابی جہل کے حق میں نازل ہوئیں۔ "هَلْ اَتٰی عَلٰی الْاِنْسَانِ وہ انسان آدم ہیں۔ وَیَقُولُ الْکَافِرُ یٰ لَیْتَنِیْ کُنْتُ قَرَابًا کہا گیا ہے کہ وہ ابلیس ہے۔ اَنْ جَاءَہُ الْاَعْمٰی وہ عبد اللہ بن ام مکتوم ہے۔ اَمَّا

مَنْ اسْتَعْنَىٰ وَهَامِيَهُ بِنَ خَلْفٍ هِيَ۔ اور کہا گیا ہے کہ وہ عقبہ بن زبیعہ ہے۔ لِقَوْلِ رَسُولٍ كَرِيمٍ كَمَا كَانَتْ عَلَيْهِ
السلام۔ اور ایک قول ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم مراد ہیں۔ قَالَمَا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ۔۔۔ یہ آیتیں امیہ بن خلف کے حق
میں نازل ہوئیں۔ وَالِدُهُ آوَمٌ هِيَ۔ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ وَهَامِيَهُ صَاحِبُ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَحْتِ۔ الْأَشْفَىٰ امِيَهُ بِنَ خَلْفٍ هِيَ۔
الْأَشْفَىٰ ابُو بَكْرٍ الصِّدِّيقِ هِيَ۔ الَّذِي يَنْهَىٰ عَبْدًا عَنْ مَنَعٍ كَرَنَ وَالَا ابُو جَهْلٍ تَحْتِ۔ اور عبد نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ إِنَّ
شَيْئَكَ وَهَامِيَهُ بِنَ خَلْفٍ تَحْتِ۔ اور کہا گیا ہے کہ ابو جہل اور کہا گیا ہے کہ عقبہ بن ابی معیط۔ اور کہا گیا ہے کہ ابو لہب اور
ایک قول میں آیا ہے کہ وہ کعب بن اشرف تھا۔ ابی لہب کی بی بی تھی ام حیل العورا (کافی) بنت حرب بن امیہ۔

دوسری قسم ان جماعتوں کے بہم تذکروں میں ہے کہ ان میں سے صرف بعض لوگوں کے نام ہی معلوم ہو سکے ہیں۔
اور اس کی مثالیں ذیل میں درج ہوتی ہیں قَوْلُهُ تَعَالَىٰ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ انْ لَّوْگُوں مِیْن سَے مَحْض
ایک شخص رافع بن حرمہ کا نام لیا گیا ہے۔ سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ اس گروہ میں سے رفاعہ بن قیس قرظوم بن عمرو۔ کعب بن
اشرف۔ رافع بن حرمہ۔ حجاج بن عمرو۔ اور ربیع بن ابی الحقیق کے نام بتائے گئے۔ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا انْ مِیْن سَے
رافع اور مالک بن عوف کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآيَةِ الْمُنْجَلَةِ انْ لَّوْگُوں مِیْن سَے رافع معاذ بن جبل رضی
اللہ عنہ اور ثعلبہ بن غنم کے نام لئے گئے ہیں۔ وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ انْ لَّوْگُوں مِیْن سَے ایک ہی شخص عمرو بن الجموح
کا نام لیا گیا ہے۔ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخُمْرِ مَنَجَلَةٍ اُنْ كَے فِطْرَ عَمْرُو۔ معاذ اور حمزہ کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَيَسْأَلُونَكَ
عَنِ الْيَتَامَىٰ اُنْ مِیْن سَے صرف عبد اللہ بن رواحہ کا نام معلوم ہو سکا ہے۔ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ اِذَا مَنَجَلَةٍ ثَابِتِ بِنِ
الدَّخْدَاحِ۔ عباد بن بشر۔ اور اسید بن الحفیز (مصغر) کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ اُوْتُوا نَصِيْبًا مِّنْ
الْكِتَابِ انْ لَّوْگُوں مِیْن سَے نعمان بن عمرو اور حارث بن زید کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلْحَوَادِثُ مَنَجَلَةٍ انْ كَے فِطْرِ
(پطرس)۔ یعقوب بن ہمس اندرانہیں فیلس اور درنا بوط۔ یا سر جس کے نام لئے گئے ہیں اور یہی سر جس وہ شخص ہے جس
پر مسیح کی مشابہت ڈالی گئی تھی۔ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اٰمَنُوْا وَهَ بَارَہ شخص یہودیوں میں سے تھے۔ اِذَا مَنَجَلَةٍ عَبْدِ اللّٰہ
بن صیف عدنی بن زید اور حارث بن عمرو کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ ”كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ
اٰمَنَانِهِمْ“ عکرمہ نے کہا ہے ”یہ آیت بارہ آدمیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے کہ اِذَا مَنَجَلَةٍ اَبُو عَامِرٍ الرَّاهِبِ۔ حارث بن
سويد بن الصامت۔ اور ذوج بن الاسلت ہیں۔ اور بس عسکر نے ایک شخص طعیمہ بن ابیرق کا نام اور بھی زیادہ کیا ہے
”يَقُولُونَ هَلْ لَّنَا مِّنْ اَمْرِ مِّنْ شَيْءٍ“ اس بات کے والوں کہنے والوں میں سے صرف عبد اللہ بن ابی کا نام لیا گیا ہے۔
يَقُولُونَ لَوْ كَانْ لَّنَا مِّنْ اَمْرِ شَيْءٍ مَا قُتِلْنَا هُنَا اس بات کے کہنے والوں میں سے عبد اللہ بن ابی۔ اور معتب بن قشیر کا نام
معلوم ہو سکا ہے۔ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا اس بات کا کہنے والا عبد اللہ بن جابر انصاری کا باپ تھا۔ اور جن لوگوں سے یہ
بات کہی گئی تھی وہ عبد اللہ بن اعنی اور اس کے ہمراہی لوگ تھے۔ اَلَّذِيْنَ اسْتَجَابُوا لِلّٰہِ يَہ لوگ سب ستر تھے اِذَا مَنَجَلَةٍ اَبُو بَكْرٍ
عمر عثمان، علی، زبیر، سعد، طلحہ ابن عوف ابن مسعود، خدیجہ بن الیمان اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم ہیں۔ اَلَّذِيْنَ قَالَ
لَهُمُ النَّاسُ ”ان لوگوں میں سے جنہوں نے یہ بات کہی تھی۔ نعیم بن مسعود الاحمعی کا نام معلوم ہوا ہے۔ اَلَّذِيْنَ قَالُوا اِنَّ اللّٰہَ
فَقِيْرٌ وَنَحْنُ اَغْنِيَاءُ اس بات کو نفی خاص۔ اور بقول بعض حی بن اخطب۔ اور کہا گیا ہے کہ کعب بن اشرف نے کہا تھا وَإِنَّ

مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لِمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ يَهْدِيهِ (شاہ جیش) کے بارہ میں اور کہا گیا ہے کہ عبداللہ بن سلام اور ان کے اصحاب کے حق میں نازل ہوئی تھی۔ وَبَشِّرْ مِنْهُمْ رَجُلًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ابن اسحاق کہتا ہے ”آدم علیہ السلام کی صلیبی اولاد چالیس تھی۔ اور وہ بیس بطون میں پیدا ہوئے تھے۔ ہر ایک بطن (حمل) میں ایک مرد اور ایک عورت پیدا ہوتی۔ اور آدم کے بیٹوں میں سے قَابِيلُ۔ هَابِيلُ۔ اَبَادُ۔ شَبْوَاةُ۔ هِنْدُ۔ صَرَابِيْسُ۔ فَخُوْرُ۔ سِنْدُ۔ بَارِقُ۔ شَيْثُ۔ عَبْدُ الْمُغِيْثُ۔ عَبْدُ الْحَارِثُ۔ وَدُ۔ سُوَاعُ۔ يَغُوْثُ۔ يَغُوْقُ۔ اور نَسْرَ کے اور ان کی بیٹیوں میں سے اَقْلِيْمَا۔ اشُوْفُ۔ جزورة۔ عزورا اور امۃ المغیث کے نام معلوم ہوئے ہیں۔ اَلَّذِيْنَ تَرٰ اِلٰی الَّذِيْنَ اُوْتُوْا نَصِيْبًا مِّنَ الْكِتَابِ يَسْتَرْوْنَ الضَّلٰلَةَ عَکْرَمَةَ نے کہا ہے کہ یہ آیت رفاعۃ بن زید بن التاوبت کر دم بن زید اسامۃ بن خبیب رافع بن ابی رافع سحری بن عمرو اور جی بن اخطب کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اَلَمْ تَرَ اِلٰی الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ اِنَّهُمْ اٰمَنُوْا اِسْكَانًا مِّنَ الْجَلٰسِ بِنِ الصَّامِتِ ہے۔ معتب بن قیس۔ رافع ابن زید۔ اور بشر کے حق میں ہوا۔ اَلَمْ تَرَ اِلٰی الَّذِيْنَ قِيْلَ لَهُمْ كُفُّوْا اَيْدِيَكُمْ اَنْ لَّوْگُوں میں سے محض عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔ اِلَّا الَّذِيْنَ يَصْلُوْنَ اِلٰی قَوْمِ ابْنِ عَبَّاسٍ نے کہا ہے کہ یہ آیت ہلال بن عویمرا سلمیٰ اور سراقۃ بن مالک مد لہجی کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اور سراقۃ مذکور بنی خزیمہ بن عامر ابن عبد ضاف کی اولاد میں تھا۔ سَتَجِدُوْنَ اٰخِرِيْنَ السِّدٰی نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارہ میں ہوا کہ ازا نجلہ ایک شخص نعیم بن مسعود اشجعی ہے۔ اِنَّ الَّذِيْنَ تَوَفَّاهُمْ الْمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِيْ اَنْفُسِهِمْ اَنْ لَّوْگُوں میں سے عکرمہ بن علی بن امیہ بن خلف۔ حارث بن زمعہ۔ ابا قیس۔ بن الولید مغیرۃ۔ ابا العاصی بن مہبہ بن الحجاج۔ اور ابا قیاس ابن الفلک کہ کے نام لئے ہیں۔ اِلَّا الْمُسْتَظْفَعِيْنَ اَنْ لَّوْگُوں میں سے ابن عباس ان کی ماں ام الفضل لبابۃ بنت الحارث۔ عیاش بن ابی ربیعہ اور سلمہ بن ہشام کے نام لئے گئے ہیں۔ اَلَّذِيْنَ يَخْتَانُوْنَ اَنْفُسَهُمْ: بَنِي اَبِيْرُق۔ بَشْرُ۔ بَشِيْرُ اور مُبَشِّرُ۔ لَهْمُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ اَنْ يُّصْلُوْكَ وہ لوگ اسید بن عروہ اور اس کے اصحاب تھے۔ وَیَسْتَفْتُوْنَكَ فِی النِّسَاءِ دریافت کرنے والوں میں سے صرف ایک عورت خولہ بنت حکیم کا نام لیا گیا ہے۔ یَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ ابن عسکر نے اُن لوگوں میں سے کعب بن اشرف اور نفحاص کے نام لئے ہیں۔ لٰكِنِ الرَّاسِخُوْنَ فِی الْعِلْمِ ابْنِ عَبَّاسٍ نے کہا ہے کہ وہ لوگ عبداللہ بن سلام اور ان کے اصحاب ہیں۔ یَسْتَفْتُوْنَكَ قُلُ اللّٰهُ یَفْتِيْكُمْ فِی الْكَلٰلَةِ منجلہ اُن لوگوں کے جابر بن عبداللہ کا نام لیا گیا ہے۔ وَلَا اَمِيْنُ النَّبِیْتُ الْحَرَامُ اَنْ لَّوْگُوں میں سے ہطم بن ہند بکری کا نام لیا گیا ہے۔ یَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا اُحِلُّ لَهُمْ اَنْ لَّوْگُوں میں سے عدی بن حاتم طائی۔ زید بن مہملہ طائی۔ عاصم بن عدی۔ سعد بن خثمہ۔ اور عویمیر بن ساعدۃ کے نام لئے گئے ہیں۔ اِذْ هَمَّ قَوْمٌ اَنْ یُّسْطُوْا مَنجِلہ ان کے کعب بن اشرف اور جی بن اخطب کے نام مذکور ہوئے ہیں۔ وَلَتَجِدَنَّ اَقْرَبَهُمْ مَّوَدَّةً یہ آیتیں اُس وفد کے لوگوں کی شان میں نازل ہوئیں جو کہ نجاشی کے پاس سے آئے تھے۔ وہ بارہ شخص اور کہا گیا ہے کہ تمیں۔ اور ایک قول ہے کہ ستر آدمی تھے۔ ازا نجلہ اور لیس ابراہیم اشرف تمیم تمام اور درید کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ وَقَالُوْا لَوْ لَا اَنْزَلَ عَلَیْهِ مَلٰٓئِكُ ازا نجلہ زمعہ بن الاسود۔ نصر بن الحارث بن کلدہ۔ ابی بن خلف۔ اور عاصی بن وائل کے نام معلوم ہو سکے ہیں۔ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ مَنجِلہ ایسے لوگوں کے صیب ہلال عمار خباب سعد بن ابی وقاص۔ ابن مسعود اور سلمان الفارسی کے نام لئے گئے ہیں۔ اِذْ قَالُوْا مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰی بَشَرٍ مِّنْ شَیْءٍ اس

کے کہنے والوں میں سے فتاح بن مالک بن الصیف ہی کے نام لئے گئے ہیں۔ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى تُؤْتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اس قول کے کہنے والوں میں سے ابو جہل اور ولید بن المغیرہ کے نام لئے گئے ہیں۔ یَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ ان میں سے حسل بن ابی قحیر اور شمویل بن زید کے نام دریافت ہوئے ہیں۔ یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْإِنْفَالِ اس کے دریافت کرنے والوں میں سے سعد بن ابی وقاص کا نام لیا گیا ہے۔ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ ان لوگوں میں سے ابو ایوب انصاری کا۔ اور جن لوگوں نے مکروہ نہیں مانا تھا اُن میں سے مقدار رضی اللہ عنہ کا نام لیا گیا ہے۔ اَنْ تَسْتَفْتِحُوا ان لوگوں میں سے ابو جہل کا نام لیا گیا ہے۔ وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاهٍ دَارُ الْبُتَّةِ کے لوگ تھے کہ منجملہ اُن کے عتبہ اور شیبہ۔ ربیعہ کے دونوں بیٹوں اور ابوسفیان۔ ابو جہل، جبیر بن مطعم، طعیمہ بن عدی، حارث بن عامر، نضر بن حارث، زمعہ بن الاسود، حکیم بن حزام اور امیہ بن خلف کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا هَذَا ان لوگوں میں سے ابو جہل، اور نضر بن الحارث کو نام زد کیا گیا ہے۔ إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ غَرَّ هَوَاهُ دِينُهُمْ ان میں سے عتبہ بن ربیعہ، قیس بن الولید، ابو قیس بن الفاکہ، حارث بن زمعہ اور عاصی بن معبہ کا نام لیا گیا ہے۔ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ وَهَٰذَا نَجْمُهُمْ عَبَّاسٌ عَقِيلٌ نُوْفَلٌ بن حارث اور سہیل بن بیضاء ہیں۔ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ ان لوگوں میں سے سلام بن مشکم، نعمان بن ادنیٰ، محمد بن وحیہ، شاس بن قیس اور مالک بن المصیف کے نام لئے گئے ہیں۔ الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ إِنْ مَطَّوْعِينَ مِنْهُمْ سَعْدُ بْنُ عَدِي کے نام لئے گئے ہیں۔ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ ابُو عَقِيلٍ اور رفاعة بن سعد۔ وَلَا عَسَىٰ لِلَّذِينَ إِذَا مَا اتَّوَكَّأْنَا ان لوگوں میں سے عرباض بن ساریہ، عبداللہ بن مغفل، المزنی، عمرو المزنی، عبداللہ بن الازرق، الانصاری اور ابو لیلیٰ الانصاری کے نام لئے گئے ہیں۔ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا ان میں سے عویم بن بناعده کا نام بیان ہوا ہے۔ إِلَّا مَنُ اتَّكِرَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ اس آیت کا نزول ایک جماعت کے بارہ میں ہوا ہے کہ از انجملہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ۔ اور عیاش بن ابی ربیعہ تھے۔ بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّنَا وَهَٰذَا نَجْمُهُمْ عَمَارٌ بن یاسر رضی اللہ عنہ۔ لَيْفَتُنُونَكَ ابْنِ عَبَّاسٍ نے کہا ہے کہ اس آیت کا نزول قریش کے چند سربراہ آوردہ لوگوں کے بارہ میں ہوا تھا کہ از انجملہ ابو جہل اور امیہ بن خلف ہیں۔ وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا ابْنِ عَبَّاسٍ نے اس بات کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی امیہ کا نام لیا ہے۔ وَذُرِّيَّتُهُ ابليس کی اولاد میں سے شبراغور، زلفور، مسوط اور واسم کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَقَالُوا إِنَّا نَتَّبِعُ الْهُدَىٰ مَعَكَ ان میں سے حارث بن عامر بن نوفل نامزد ہوا ہے۔ أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا ان میں سے وہ لوگ ہیں جن کو اسلام لانے کی وجہ سے مکہ میں اذیتیں برداشت کرنی پڑیں اور کفار نے ان کو بے حد ستایا۔ از انجملہ ایک صاحب عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ ہیں۔ وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا منجملہ ان لوگوں کے ولید بن المغیرہ نامزد ہوا ہے۔ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ ان میں سے نضر بن الحارث کا نام لیا گیا ہے۔ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ ان لوگوں میں سے انس بن النضر کا نام بیان ہوا ہے۔ قَالُوا الْحَقُّ سَبَّحَ سَبَّحَ جَبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَام کہیں گے۔ اور پھر دوسرے سب اُن کی پیروی کریں گے۔ وَانْطَلَقَ الْمَلَاءُ از انجملہ عقبہ بن ابی معیط۔ ابو جہل۔ عاصی بن وائل۔ اسود بن المطلب اور اسود بن یغوث کے نام بیان ہوئے ہیں۔ وَقَالُوا مَا لَنَا لَا نَرَىٰ رِجَالًا كَهَيْئَةِ الْوَلَدِ ان میں

سے ابو جہل کا نام لیا گیا ہے۔ اور رجال میں سے عمار رضی اللہ عنہ اور بلال رضی اللہ عنہ کا۔ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ اُن میں سے زولجہ حسی، مسی، شصر، صر، ماص، مشی، ناشی، اھب، عمرو، جابر، سرق اور وردان کے نام بیان ہوئے ہیں۔ اِنَّ الَّذِیْنَ یُنَادُوْنَكَ مِنْ وَّرَآئِ الْحُجُرٰتِ مَجْمَلہ ان لوگوں کے اقرع بن حابس۔ زبرقان بن بدر۔ عیسیٰ بن حصن اور عمرو بن الاہتم کے نام لئے ہیں۔ ”اَلَمْ تَرَ اِلٰی الَّذِیْنَ تَوَلَّوْا قَوْمًا“ السدی نے بیان کیا ہے کہ اس آیت کا نزول عبداللہ بن نفیل کے بارہ میں ہوا۔ اور وہ شخص منافقین میں سے تھا لَا یُنہَاکُمُ اللّٰهُ عَنِ الَّذِیْنَ لَمْ یُقَاتِلُوْکُمْ۔ اس آیت کا نزول قتیلہ کے بارہ میں ہوا تھا جو کہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہ کی ماں تھیں۔ اِذَا جَاءَکُمُ الْمُؤْمِنَتُ مَجْمَلہ ان کے ام کلثوم بنت عقبہ بن ابی معیط اور امیمہ بنت بشر کے نام لئے گئے ہیں۔ یَقُولُوْنَ لَا تَنْفِقُوْا اور یَقُولُوْنَ لَیْسَ رَجَعْنَا اِنْ دُونِ بَاتُوْنَ کے کہنے والوں میں سے عبداللہ بن ابی نازد ہوا ہے۔ وَیَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ حَاطِّیْنَ عَرْشِیْ میں سے اسرافیل، لیلان اور روفیل کے نام لئے گئے ہیں۔ اَصْحَابُ الْاُخْدُوْدِ ذُو نَوَاشٍ۔ اور ذُرْعَةُ بِنِ اسد الحمیری اور اُس کے اصحاب۔ اَصْحَابُ الْفِیْلِ یہ حبش کے لوگ تھے جن کا سردار ابرہہ الاشرم اور رہنما ابو زغال تھا۔ قُلْ یَا اَیُّهَا الْکَافِرُوْنَ اس کا نزول ولید بن المغیرہ۔ عاصی بن وائل۔ اسود بن المطلب۔ اور امیہ بن خلف کے حق میں ہوا تھا۔ النَّفَّٰثَاتِ لَبِیْدِ بْنِ الْعَصَمِ کی بیٹیاں تھیں۔

اور اب رہے وہ مبہمات جو کہ قوموں، حیوانات، جگہوں اور وقتوں وغیرہ امور کے بابت آئے ہیں تو ان کا مفصل بیان میں نے اپنی اس کتاب میں کر دیا ہے جس کا بیان پہلے کر چکا ہوں۔

نوع اکھتر

اُن لوگوں کے نام جن کے بارہ میں قرآن نازل ہوا

اس نوع میں نے بعض قدماء کی ایک مفرد تالیف بھی دیکھی ہے لیکن وہ کتاب غیر محرر ہے (یعنی مختصر اور جامع نہیں) اور اسباب نزول اور مبہمات کی کتابیں اس کے متعلق کوئی خالص تالیف کرنے سے مستغنی بنادیتی ہیں۔

ابن ابی حاتم نے کہا ہے حسین بن زید الطحان سے مذکور ہے کہ انبانا اسحاق بن منصور۔ انبانا قیس عن الاعمش عن المہلب عن عباد بن عبد اللہ کہ عباد بن عبد اللہ نے کہا ”علی رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ قریش میں کوئی شخص ایسا نہیں کہ اُس کے حق میں آیت نازل ہوئی ہو۔ علی رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ ”پھر تمہارے حق میں کیا نازل ہوا ہے؟“ انہوں نے کہا ”قوله تعالیٰ ”وَيَتْلُوْهُ شَاهِدٌ مِّنْہُ“ میرے حق میں نازل ہوا ہے۔

اسی کی مثالوں میں سے ایک مثال وہ بھی روایت ہے جس کی تخریج احمد اور بخاری نے کتاب الاداب میں سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ سعد رضی اللہ عنہ نے کہا میرے بارہ میں چار آیتیں نازل ہوئیں (۱) یَسْتَلُوْنَکَ عَنِ الْاَنْفَالِ (۲) وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْہِ حُسْنًا (۳) حرمت شراب کی آیت اور (۴) میراث کی آیت۔

ابن ابی حاتم ہی نے رفاعۃ القرظی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا آیت کریمہ وَلَقَدْ وَّصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ دس

شخصوں کے حق میں اتری تھی کہ از انجملہ ایک شخص میں خود ہوں اور طبرانی نے ابی جمہ بن سبغ اور کہا گیا ہے کہ حبیب بن سباع سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا قولہ تعالیٰ وَلَوْ لَا رَجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ ہمارے بارہ میں نازل ہوا ہے اور ہم لوگ نو نفر تھے سات مرد اور دو عورتیں۔

نوع بہتر

قرآن کے فضائل

ابوبکر بن ابی شیبہ الثمالی، ابو نعیم القاسم بن سلام، ابن الضریس اور بھی کئی لوگوں نے اس نوع پر جداگانہ کتابیں تصنیف کی ہیں۔ اور اس بارہ میں باعتبار جمال (یعنی جملہ قرآن کے بارہ میں) صحیح حدیثیں پائی جاتی ہیں۔ اور بعض سورتوں میں تعین کے ساتھ بھی کوئی نہ کوئی فضیلت ثبوت کو پہنچی ہے۔ مگر ایک بات قابل لحاظ یہ بھی ہے کہ فضائل قرآن کے بارہ میں بکثرت حدیثیں وضع کر (گھڑ) لی گئی ہیں۔ اس لئے میں نے ایک خاص کتاب حمائل الزہر فی فضائل السور نامی تصنیف کی ہے اور اس میں صرف وہی حدیثیں تحریر کی ہیں جو موضوع نہیں تھیں۔ اور اب میں اس نوع میں یہاں دو فصلیں وارد کرتا ہوں۔

فصل اوّل وہ حدیثیں جو کہ علی الجملہ قرآن کی فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہیں۔ ترمذی اور دارمی وغیرہ نے حارث اعور کے طریق پر علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرماتے تھے عنقریب وہ وقت آنے والا ہے جب کہ فتنے برپا ہوں گے۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر ان فتنوں سے نکلنے کا کیا ذریعہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کتاب اللہ اُس میں تم سے قبل کے حالات اور تم سے بعد کی خبریں اور تمہارے مابین (موجودہ امور) کا حکم ہے اور وہ فصل (قول فیصل) ہے کوئی ہزل (ظرافت) نہیں۔ جو شخص جبار اُسے چھوڑ دے گا خدائے پاک اُس کو توڑ ڈالے گا۔ اور جو شخص قرآن کے سوا کسی اور کتاب میں ہدایت کو تلاش کرے گا اللہ تعالیٰ اُس کو گمراہ بنا دے گا۔ قرآن ہی خدا تعالیٰ کی استوار رسی ہے وہی ذکر حکیم اور وہی صراط مستقیم ہے۔ قرآن ہی ایسی چیز ہے کہ اُس کو نفسانی خواہشات لغزش میں نہیں لاسکتیں اور زبانیں اس کے ساتھ ملتہس نہیں ہو سکتیں۔ علماء اُس کے علم سے آسودہ نہیں ہوا کرتے۔ اور وہ باوجود بکثرت ادھر سے ادھر پھیرے جانے کے پرانا اور زردہ نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائبات ختم ہونے میں نہیں آتے۔ اُس کے مطابق کہنے والا سچا اور اُس پر عمل کرنے والا مستحق اجر ہو جاتا ہے اور اُس کے موافق حکم دینے والا عادل ہوتا اور اُس کی جانب دعوت دینے والا راہ راست کی طرف ہدایت پاتا ہے۔

دارمی نے عبد اللہ بن عمر کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ اللہ پاک کے نزدیک آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان دونوں میں ہے اُن سب سے قرآن ہی زیادہ محبوب ہے۔ احمد اور ترمذی نے شداد بن اس کی حدیث سے روایت کی ہے

کہ جو مسلمان لیٹتے ہوئے کتاب اللہ کی کوئی سورۃ پڑھ لیتا ہے اللہ پاک اُس پر ایک فرشتہ کو محافظ مقرر کر دیتا ہے۔ اور وہ فرشتہ کسی اذیت دینے والی چیز کو اُس کے پاس نہیں آنے دیتا یہاں تک کہ جس وقت وہ مسلمان بیدار ہوتا ہے اُس وقت وہ فرشتہ بھی اپنی خدمت سے سبکدوش ہو جاتا ہے۔

حاکم وغیرہ نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے۔ جس شخص نے قرآن کو پڑھا تو بے شک اس کے دونوں پہلوؤں کے مابین نبوت کا استدراج ہو گیا مگر فرق یہ ہے کہ اُس پر وحی نہیں بھیجی جاتی۔ صاحب القرآن کو یہ بات سزاوار نہیں ہے کہ وہ جد کلام اللہ کو اپنے جوف (پیٹ) میں رکھتے ہوئے جد (متانت کا برتاؤ) کرنے والے کے ساتھ جدا کرے۔ اور اُسے جہالت کرنے والے کے ساتھ جہالت بھی نہ کرنی چاہئے۔

بخاری نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس گھر میں قرآن پڑھا جاتا ہے اُس میں خیر و برکت کی کثرت ہوا کرتی ہے اور جس گھر میں قرآن نہیں پڑھا جاتا اُس کی خیر و برکت گھٹ جاتی ہے۔

طبرانی نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ تین شخصوں کو بڑے سخت خوف (قیامت کے ہنگام) کا کچھ بھی ڈرنہ ہوگا۔ اور اُن سے حساب نہ پوچھا جائے گا۔ بلکہ وہ مخلوق کا حساب ہونے سے فراغت کے وقت تک ایک مشک کے ٹیلہ پر استادہ رہیں گے۔ (۱) وہ شخص جس نے محض خدا واسطے قرآن پڑھا ہے اور اس قرأت کی حالت میں ایسی قوم کی امامت کی ہے جو کہ اُس سے راضی ہیں تا آخر حدیث۔

ابو یعلیٰ اور طبرانی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن میں ایسی تو انگری ہے کہ اُس کے بعد فقر ہوتا ہی نہیں۔ اور نہ اُس کے برابر کوئی اور تو انگری ہے۔

احمد وغیرہ نے عقبہ بن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہو تو آگ اُس کھال کو نہیں جلا سکتی۔ ابو عبید نے کہا ہے کہ یہاں کھال سے مؤمن کا قلب اور اُس کا باطن مراد ہوا ہے جس میں اُس نے قرآن کو بھر لیا ہے۔

کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا اور پھر بھی وہ دوزخ میں گیا تو وہ خنزیر سے بھی بدتر ہے۔ ابن الانباری نے کہا ہے کہ اس کے معنی ہیں کہ آگ اُس کو باطل نہ کرے گی۔ اور نہ اُس کو اُن اسماع سے دور کرے گی جنہوں نے قرآن کو اپنے اندر بھر لیا ہے اور نہ ان افہام سے بدر کر سکے گی جنہوں نے قرآن کو حاصل کر لیا ہے جیسا کہ اُس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک دوسری حدیث میں کہا ہے۔ میں نے تم پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس کو پانی دھو نہیں سکے گا یعنی اُس کو باطل نہ کر سکے گا۔ اور اُس کو اُس کے پاکیزہ ظروف اور مواضع سے الگ نہ بنا سکے گا۔ کیونکہ گو بظاہر پانی قرآن کو دھو بھی ڈالے تاہم وہ یہ قوت ہرگز نہیں رکھتا کہ دلوں کے صفحات سے قرآن کا نقش زائل کر سکے۔

طبرانی کے نزدیک عصمتہ بن مالک کی حدیث سے آیا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں جمع کر دیا جائے تو آگ اُس کو جلا نہ سکے گی۔ اور یہی راوی ہبل بن معد کی حدیث سے روایت کرتا ہے کہ اگر قرآن کسی کھال میں ہوتا تو اُس کو آگ نہ چھوتی۔

طبرانی نے کتاب الصغیر میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جس شخص نے قرآن کو اس طرح پڑھا

کہ وہ دن رات اُسے پڑھتا رہتا ہے اُس کے حلال کو حلال اور اُس کے حرام کو حرام بناتا ہے تو اللہ پاک اُس کے گوشت اور خون کو آگ پر حرام کر دے گا (یعنی آگ اُسے جلا نہ سکے گی) اور اُس شخص کو بزرگ اور نیک لکھنے والوں کے ہمراہ رکھے گا یہاں تک کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا تو اس دن قرآن اُس کے لئے حجت ہوگا۔

ابو عبید نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ قرآن شافعٍ مُشفعٍ اور مَاجِدٍ مُصدّق ہے جس شخص نے اُسے اپنے آگے رکھا یہ اس کو جنت کی طرف لے جائے گا اور جس نے اس کو پس پشت ڈالا یہ اُس کو دوزخ کی طرف دھکیل دے گا۔ اور طبرانی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ قرآن کے حاملین اہل جنت کے عرفاء (معروف اور شناختہ لوگ) ہوں گے۔

نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”اہل قرآن ہی اہل اللہ اور خدا کے خاص بندے ہیں۔“

مسلم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات کو پسند کرتا ہے کہ جس وقت وہ اپنے گھر والوں کے پاس واپس آئے تو اُس وقت وہ تین بڑے بڑے اور موٹے تازے خلفات پائے؟“ ہم لوگوں نے عرض کیا ”بے شک“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تین آیتیں جن کو تم میں سے کوئی شخص نماز میں پڑھنے وہ اُس کے لئے تین موٹے تازے خلفات سے بہتر ہیں۔“

مسلم نے جابر بن عبد اللہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بہترین گفتگو کتاب اللہ ہے۔

احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو خدا لئے پڑھا وہ صدیقین، شہداء اور صالحین کی ہمراہی میں لکھ دیا گیا اور یہ لوگ کیسے ہی اچھے رفیق ہیں۔“

طبرانی نے الاوسط میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جو شخص اپنے بیٹے کو قرآن کی تعلیم دے گا اُس کو قیامت کے دن ایک جنتی تاج پہنایا جائے گا۔“

ابوداؤد، احمد اور حاکم نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا اور اُس کو کامل بنا کر اُس پر عمل بھی کیا تو اُس کے باپ کو قیامت کے دن ایک تاج پہنایا جائے گا جس کی روشنی دنیا کے گھروں میں آفتاب کی روشنی سے بہتر ہوگی اگر وہ تم میں ہوتی تو پھر تمہارا اُس شخص کی نسبت کیا خیال ہے جو کہ اُس پر عمل کرے۔“

ترمذی، ابن ماجہ اور احمد نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو پڑھا پس اُس کو ظاہر کیا اور اُس کے حلال کو حلال سمجھا اور اُن کے حرام کو حرام مانا خداوند کریم اسے جنت میں داخل کرے گا اور اُس کے گھر والوں میں سے دس ایسے آدمیوں کے بارہ میں اُس کی شفاعت قبول فرمائے گا جن کے لئے دوزخ واجب ہوئی ہو۔

طبرانی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کتاب اللہ کی ایک آیت سیکھ لی ہے وہ آیت قیامت کے دن اس کا استقبال اس حالت میں کرے گی کہ وہ اس کے روبرو خنداں ہوگی۔ اور شیخین وغیرہ نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن کا ماہر بزرگ اور نیک کاتبوں کے ہمراہ ہوگا۔ اور جو شخص قرآن کو پڑھتا اور اُس میں لڑکھڑاتا ہے بحالیکہ وہ اُس پر گراں ہے تو اس کے لئے دواجر ہیں۔ اور طبرانی ہی نے الاوسط میں جابر کی یہ حدیث

روایت کی ہے کہ جس شخص نے قرآن کو جمع کیا خدا تعالیٰ اُس کی دعا قبول کرے گا چاہے وہ جلد تر دنیا ہی میں اُس کی دعا کا اثر ظاہر کر دے۔ اور چاہے اُسے آخرت میں اُس کے لئے ذخیرہ رکھے۔

شیخین وغیرہ نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو مومن قرآن پڑھتا ہے اُس کی مثال اُترج کی طرح ہے جس کا مزہ بھی اچھا ہے اور خوشبو بھی پاکیزہ اور اُس مومن کی مثال جو کہ قرآن نہیں پڑھتا کھجور کی مانند ہے کہ اُس کا مزہ خوشگوار ہے لیکن اُس میں کوئی رائحہ نہیں۔ اور اُس فاجر کی مثال جو کہ قرآن پڑھتا ہے ریحان کی طرح ہے کہ اُس کی بو عمدہ ہے مگر مزہ تلخ۔ اور قرآن نہ پڑھنے والے فاجر کی مثال اندرائن کے پھل کی طرح ہے جس کا مزہ بھی تلخ ہے اور اُس میں کوئی خوشبو بھی نہیں۔

شیخین ہی نے عثمان رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ تم میں سے اچھا۔ (اور ایک روایت میں تم سے افضل کے الفاظ آئے ہیں) وہ شخص ہے جو کہ قرآن کو سیکھے اور اُسے دوسروں کو سکھائے۔ یہی نے الاسماء میں اس پر اتنا بڑھایا ہے کہ اور قرآن کی بزرگی تمام کلاموں پر ایسی ہے جیسی کہ خدا کی فضیلت اُس کی تمام مخلوقات پر۔

ترمذی اور حاکم نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ بے شک وہ شخص جس کے پیٹ میں قرآن کا کچھ حصہ نہیں ہے وہ اُس گھر کی طرح ہے جو کہ ویران ہوتا ہے۔ اور ابن ماجہ نے ابی ذر کی حدیث روایت کی ہے کہ بے شک یہ بات کہ تو صبح کو قرآن کی ایک آیت سیکھے بہ نسبت اس کے تیرے لئے اچھی ہے کہ تو ایک سو رکعت نماز کی ادا کرے۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کتاب اللہ کو سیکھا اور پھر جو کچھ اُس میں ہے اس کی پیروی کی تو اللہ پاک اُسے قرآن کے وسیلہ سے گمراہی سے بچا کر ہدایت دے گا اور قیامت کے دن اُس کو حساب کی تکلیف سے محفوظ رکھے گا۔

ابن ابی شیبہ نے ابی شریح خزاعی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یہ قرآن ایک ایسا سبب ہے جس کا ایک سرا خدا تعالیٰ کے دست قدرت میں ہے۔ اور دوسرا کنارہ تمہارے ہاتھوں میں اس لئے چاہئے کہ تم اُسے مضبوط تھام لو کیونکہ اس کے بعد تم کبھی گمراہ اور ہلاک نہ ہو گے۔ اور دیلمی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس دن سایہ خدا کے سوا اور کوئی سایہ نہ ہوگا اُس دن حاملین قرآن ظل ایزدی میں کھڑے ہوں گے۔

حاکم نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن صاحب قرآن حشر میں آئے گا تو قرآن کہے گا۔ یا رب اس کو لباس آراستہ پہنا دے۔ چنانچہ اُس کو بزرگی کا تاج پہنایا جائے گا۔ پھر قرآن کہے گا یا رب تو اُس کو اور زیادہ مرتبہ دے اور اس سے راضی ہو جا۔ اور خدا اُسے پاک اُس سے راضی ہو جائے گا۔ اور اُسے حکم دے کہ ایک ورق پڑھ۔ اور ہر ایک آیت کے عوض میں اُس کی ایک نیکی بڑھائے گا۔ اور اسی راوی نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ روزہ اور قرآن یہ دونوں بندہ کی شفاعت کریں گے۔ اور پھر اسی راوی نے ابی ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تم لوگ خدا کے سامنے اُس شے سے بڑھ کر کوئی تحفہ نہ لے جاؤ گے جو کہ اُسی سے نکلی ہو۔ اور اس سے مراد ہے قرآن۔

فصل دوم ان حدیثوں کے بیان میں جو بعینہ کسی ایک سورۃ کی فضیلت کے بارہ میں وارد ہوئی ہیں سورۃ الفاتحہ کی

فضیلت میں وارد ہوتے والی حدیثیں۔ ترمذی، نسائی اور حاکم نے ابی بن کعب کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ خدائے تعالیٰ نے توراۃ اور انجیل میں کسی میں ام القرآن کا مثل نہیں نازل فرمایا۔ اور یہی سورۃ سبح المثنیٰ ہے۔

احمد وغیرہ نے عبد اللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے اخیر سورۃ ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ ہے۔ بیہقی نے شعب میں اور حاکم نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ اَفْضَلُ الْقُرْآنِ ہے۔ اور بخاری نے ابی سعید بن المعلیٰ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قرآن میں سب سے زائد عظمت والی سورۃ ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ ہے۔ اور عبد اللہ نے اپنی مسند میں ابن عباسؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”فَاتَحَہُ الْکِتَابُ الْقُرْآنَ کَے دو ثلث حصوں کے مساوی اور ہم پلہ ہے۔“

سورۃ البقرہ اور آل عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: ابو عبیدہ نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس وقت شیطان گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی سنتا ہے وہ فوراً اس میں سے نکل بھاگتا ہے۔ اور اسی باب میں ابن مسعودؓ ابی ہریرہؓ اور عبد اللہ بن مغفل سے بھی روایتیں آئی ہیں۔ مسلم اور ترمذی نے النواس بن سمران کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قیامت کے دن قرآن اور ان اہل قرآن کو جو اُس پر عمل کیا کرتے تھے اس شان سے لایا جائے گا کہ سورۃ البقرہ اور آل عمران اُن کے آگے آگے ہوں گی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سورتوں کی تین مثالیں ایسی دی ہیں جو مجھ کو کبھی نہیں بھولیں گی۔ آپؐ نے فرمایا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دوسیاہ رنگ کی بدلیاں یا غیاہیں یا دوسائے ہیں کہ درمیان اُن کے ایک شرف ہے۔ یا گویا کہ یہ دونوں سورتیں دو صف باندھ کر اڑنے والی چڑیوں کی قطاریں ہیں جو اپنے صاحب (رفیق) کے لئے احتجاج کرتی ہیں۔

اور احمد نے بریدہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ سورۃ البقرہ کو سیکھو اس لئے کہ اُس کا اخذ کرنا برکت ہے اور اُسے چھوڑ دینا حسرت۔ اور کمال لوگ اُس کو نہیں سیکھ سکتے۔ تم لوگ سورۃ البقرہ اور آل عمران کو ضرور سیکھو کیونکہ یہ دونوں زہراوان ہیں اور قیامت کے دن یہ اپنے صاحب پر اس طرح سایہ فگن ہوں گی کہ گویا وہ دو ہلکی بدلیاں ہیں۔ یا دو غیاہیں اور یا دو قطاریں صف باندھ کر اڑنے والی چڑیوں کی۔

اور ابن حبان وغیرہ نے سہل بن سعد کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شے کا ایک سنام ہوا کرتا ہے۔ اور قرآن کا سنام سورۃ البقرہ ہے جو شخص اُسے دن کے وقت اپنے گھر میں پڑھے گا شیطان اُس کے گھر میں تین دن تک نہ داخل ہوگا۔ اور جو شخص رات کے وقت اُسے گھر میں پڑھے گا تین راتیں شیطان اُس کے گھر میں نہ آئے گا۔ بیہقی نے الشعب میں الصلصال کے طریق سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کو پڑھے گا اُس کو جنت میں ایک تاج پہنایا جائے گا۔ اور ابو عبیدہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ جو شخص ایک ہی رات میں سورۃ البقرہ اور آل عمران کو پڑھے گا وہ قاضی کے زمرہ میں لکھ دیا جائے گا۔ اور بیہقی نے مرحوم بن مکحول سے روایت کی ہے کہ جو شخص جمعہ کے دن سورۃ آل عمران پڑھے گا فرشتے اس پر رات کے وقت تک دعائے رحمت کرتے رہیں گے۔

آیۃ الکبریٰ کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: مسلم نے ابی بن کعب کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کتاب اللہ میں سب سے بڑھ کر عظیم آیت آیۃ الکبریٰ ہے۔ اور ترمذی اور حاکم نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ

ہر چیز کا ایک سنام (گنگورہ) ہوا کرتا ہے اور قرآن کا سنام سورۃ البقرہ ہے اور اس سورۃ میں ایک آیت تمام آیات قرآن کی سردار ہے۔ وہ آیت الکرسی ہے اور حارث بن ابی اسامۃ مرسل طور پر حسن سے روایت کی ہے کہ افضل القرآن سورۃ البقرہ ہے اور اس میں سب سے بڑھ کر معظم آیت آیت الکرسی ہے۔ اور ابن حبان اور نسائی نے ابی امامۃ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ جو شخص ہر ایک فرض نماز کے بعد ہی آیت الکرسی کو پڑھا کرے اس کو دخول جنت سے کوئی چیز مانع نہ ہوگی۔ اور احمد نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ آیت الکرسی قرآن کا ایک چہارم حصہ ہے۔ (یعنی ثواب میں ربع قرآن کے برابر ہے)

سورۃ البقرہ کے خاتمہ کی دو آیتوں کے بارہ میں جو حدیثیں آئی ہیں وہ حسب ذیل ہیں فن حدیث کے چھوٹے اماموں نے ابی مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ایک رات میں سورۃ البقرہ کے آخر سے دو آیتیں پڑھ لے بس وہی آیتیں اس کے لئے کافی ہو جائیں گی۔ حاکم نے نعمان بن بشیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ اللہ پاک نے آسمانوں اور زمین کے پیدا فرمانے سے دو ہزار سال قبل ایک کتاب لکھی تھی۔ اور اس کتاب میں سے دو آیتیں نازل فرما کر سورۃ البقرہ کو انہی کے ساتھ ختم فرمایا ہے جس گھر میں وہ دونوں آیتیں پڑھی جائیں گی شیطان تین دن اس گھر کے قریب نہ جائے گا۔

خاتمہ آل عمران کی فضیلت میں وارد شدہ حدیث: بیہقی نے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص کسی رات میں سورۃ آل عمران کا آخر پڑھے گا اس کے حق میں تمام قیام کرنے کا ثواب لکھ دیا جائے گا۔ سورۃ الانعام کی فضیلت میں وارد شدہ حدیثیں: دارمی وغیرہ نے عمر بن الخطابؓ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ سورۃ الانعام قرآن کے نواجب میں سے ہے۔

سبع الطوال یعنی سات بڑی سورتوں کے حق میں وارد شدہ حدیث یہ ہے کہ احمد اور حاکم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے جس شخص نے سبع الطوال کو حاصل کیا وہی حبر (زبردست عالم) ہے۔ سورۃ ہود: طبرانی نے الاوسط میں ایک بودی سی سند کے ساتھ علی رضی اللہ عنہ کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ برآۃ۔ بود۔ یاسین۔ الدخان اور عم یسواء لون کی سورتیں کوئی منافق ہی یاد نہ کرے گا۔

سورۃ الاسراء: کے آخر حصہ کے بارہ میں جو حدیث وارد ہوئی ہے وہ یہ احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ "وَقُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ یَکُنْ لَهُ شَرِیْکٌ فِی الْمُلْکِ" تا آخر سورۃ۔ یہ آیت العزۃ ہے۔

سورۃ الکہف: حاکم نے ابی سعید رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے روز جمعہ کو سورۃ الکہف پڑھی اس کو اس قدر نور عطا کیا جائے گا جو جمعہ اور اس کے بعد آنے والے جمعہ کے مابین زمانہ کوتاہاں رکھے گی۔ اور مسلم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اول سے دس آیتیں حفظ کر لی

ہوں وہ دجال کے فتنہ سے پناہ میں ہو گیا۔ اور احمد نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ الکہف کے اول اور آخر کی قرأت کی تو پہ اُس کے سر سے تانبہ قدم ایک نور بن جائے گی۔ اور جس شخص نے یہ پوری سورۃ پڑھی اُس کے حق میں یہ آسمان سے زمین تک موجب نور ہوگی۔ اور بزار نے عمرو کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات کو ”فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ“ پڑھ لی تو اُس کو اتنا نور ملے گا جو کہ عدن سے مکہ تک ہوگا اور اُس نور میں فرشتے بھرے ہوں گے۔

الم السجدة: ابو عبید نے مرسل المسیب بن رافع سے روایت کی ہے کہ سورۃ الم السجدة قیامت میں اس شان سے آئے گی کہ اُس کے دو بازو ہوں گے جن سے یہ اپنے صاحب پر سایہ کئے ہوگی اور کہتی ہوگی لَا تَسْئَلُ عَنْكَ. لَا تَسْئَلُ عَلَيْكَ اور اسی راوی نے ابن عمر سے موقوفاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا تنزیل السجدة تَبَارَكَ الْمَلِكُ کو قرآن کی دوسری سورتوں پر ساٹھ درجہ کی فضیلت ہے۔

سورۃ یسین: ابوداؤد نسائی اور ابن حبان وغیرہ نے مغفل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے کہ یسین قرآن کا قلب ہے کوئی شخص اُس کو خدا تعالیٰ سے ثواب اور دیر آخرت کی خوبی حاصل کرنے کا ارادہ کر کے نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اُس کی مغفرت ہو جائے گی۔ تم اس سورۃ کو اپنے مردوں پر پڑھو۔ اور ترمذی اور داری نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ہر ایک چیز کا ایک قلب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا قلب یسین ہے۔ جو شخص یسین کو پڑھے خدا تعالیٰ اُس کے لئے دس مرتبہ قرأت قرآن کرنے کا ثواب لکھ دے گا۔ داری اور طبرانی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص محض رضائے الہی کی طلب میں رات کے وقت یسین کو پڑھے گا اُس کی مغفرت کر دی جائے گی۔ طبرانی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو یسین کی قرأت پر مداومت کرے گا اور پھر وہ مہر جائے گا تو شہید ہو کر مرے گا۔

حوامیم کے بارہ میں وارد شدہ حدیثیں ابو عبید نے موقوفاً ابن عباس سے روایت کی ہے کہ ہر ایک شے کا ایک لبالب ہوا کرتا ہے اور قرآن کا لب لبالب حوامیم ہیں۔ اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ حوامیم قرآن کی دیباچہ ہیں۔ (یعنی دیباچہ ایک بیش قیمت اور نہایت اعلیٰ درجہ کاریشمنی کپڑا اور فرش ہوتا ہے)

سورۃ الدخان: ترمذی وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے رات میں سورۃ حم الدخان پڑھی وہ ایسی حالت میں صبح کرے گا کہ اُس کے واسطے ستر ہزار فرشتے استغفار کرتے ہوں گے۔ مفصل کے بارہ میں کون سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں ہمدانی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ ہر چیز کے لئے ایک لبالب ہوتا ہے اور قرآن کا لبالب مفصل ہے۔

الرحمن: بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے ”ہر شے کی ایک عروس ہوا کرتی ہے اور قرآن کی عروس الرحمن ہے۔“

المسجات: احمد ابوداؤد ترمذی اور نسائی نے عرباض بن ساریہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایک شب کو سونے سے قبل مسجات کی قرأت فرمایا کرتے تھے اور کہتے تھے کہ ان سورتوں میں ایک آیت ایسی ہے جو ہزار آیتوں

سے اچھی ہے۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں بیان کیا ہے کہ جس آیت کی طرف اس حدیث میں اشارہ ہوا ہے ”هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ اور ابن السنی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ہدایت فرمائی تھی کہ جب تو اپنی خواب گاہ میں آیا کرتا تو سورۃ الحشر پڑھ لیا کر۔ اور فرمایا کہ اگر تو اس اثنا میں مر جائے گا تو شہید ہو کر مرے گا۔ اور ترمذی نے معقل بن یسار کی حدیث سے روایت کی ہے جو شخص صبح کے وقت تین آیتیں سورۃ الحشر کے اخیر کی پڑھے گا خداوند کریم اس پر ستر ہزار فرشتے مقرر کر دے گا کہ وہ شام ہونے تک اُس شخص کے لئے رحمت کی دعا کرتے رہیں گے۔ اور اگر وہ اس دن میں مر گیا تو شہید مرے گا۔ اور جو شخص شام کے وقت اُن آیتوں کو پڑھ لے گا وہ بھی بمنزلہ اُسی شخص کے ہوگا۔ اور بیہقی نے ابی امامہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے کسی رات یا دن میں سورۃ الحشر کے خاتمہ کو پڑھ لیا ہے اور وہ اُسی دن یا رات میں مر گیا تو بے شک اللہ پاک نے اس کے لئے جنت واجب کر دی ہے۔

تبارک: فن حدیث کے آئمہ اربعہ اور ابن حبان اور حاکم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ مجسمہ قرآن کے ایک تیس آیتوں کی سورۃ ہے اُس نے ایک مرد کی یہاں تک کہ شفاعت کی کہ وہ بخش دیا گیا۔ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ اور ترمذی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”یہی سورۃ مانعہ اور منجیہ ہے عذاب قبر سے نجات دلاتی ہے۔ اور حاکم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ میں نے اس بات کو پسند کیا کہ ہر ایک مومن کے قلب میں ”تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ“ ہو۔ اور نسائی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر رات کو تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ پڑھا خداوند تعالیٰ اس کے ذریعہ سے اُس کو عذاب قبر سے محفوظ بنا دیتا ہے۔

سورۃ الاعلیٰ: ابو عبید نے ابی نعیم سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میں مسجات میں سے افضل سورۃ کا نام بھول گیا ہوں۔ ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا پس شاید کہ وہ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلٰی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”بے شک“ یعنی یہی ہے۔

سورۃ القیامتہ: ابو نعیم نے الصحابہ میں اسماعیل بن ابی حکیم المزنی الصحابی کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ بے شک اللہ پاک لَمْ يَكُنِ الدِّينَ يَكْفُرُوا کی قراءت کو سنتا اور فرماتا ہے میرے بندے کو بشارت دو قسم ہے مجھ کو اپنی عزت کی بے شک میں اُس کو جنت میں مکین بناؤں گا۔ اور ایسی قدرت دوں گا کہ وہ راضی ہو جائے گا۔

سورۃ الزلزلة: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سورۃ اذا زلزلت کو پڑھا یہ اس کے لئے نصف قرآن کے معادل ہو جائے گی۔

سورۃ العاديات: ابو عبید نے مرسل حسن حدیث سے روایت کی ہے کہ اذا زلزلت نصف قرآن کے معادل ہے اور العاديات نصف قرآن کے معادل ہے۔

سورۃ البہاکم: حاکم نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ہر روز ایک ہزار آیتیں نہیں پڑھ سکتا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا کون شخص یہ قوت رکھتا ہے کہ ایک ہزار آیتیں پڑھے؟ فرمایا ”کیا تم میں

سے کوئی ”اَلْهَآكُمُ التَّكَاثُرُ“ پڑھنے کی قوت نہیں رکھتا؟“

سورۃ الکافرون: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ قرآن کا ربع (ایک چہارم حصہ) ہے۔ اور ابو عبیدہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ ربع قرآن کی معادل ہوتی ہے۔ اور احمد اور حاکم نے نوفل بن معاویہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تو ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ کو پڑھ اور پھر اُس کے خاتمہ پر سو جا اس لئے کہ بے شک وہ شرک سے برأت ہے۔ اور ابو یعلیٰ نے ابن عباس کی حدیث سے روایت کی ہے کہ کیا میں تم کو ایسا کلمہ نہ بتاؤں جو کہ تمہیں خدا تعالیٰ کے ساتھ شرک کرنے سے نجات دلاتا ہے؟ تم اپنے سونے کے وقت ”قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ“ پڑھا کرو۔

سورۃ النصر: ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ ربع قرآن ہے۔

سورۃ الاخلاص: مسلم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کیا ہے کہ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ قرآن کے معادل ہے۔ اور اس باب میں صحابہ کی ایک جماعت سے ایسی ہی روایت آئی ہے۔ طبرانی نے اوسط میں عبد اللہ ابن الشخیر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے اپنے مرض الموت کی حالت میں قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ پڑھا ہے وہ قبر میں فتنہ میں نہ مبتلا کیا جائے گا اور فشار قبر سے امن پائے گا۔ اور قیامت کے دن فرشتے اُس کو اپنے ہاتھوں پر اٹھا کر اسے صراط سے گزار دیں گے اور جنت میں پہنچا دیں گے ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے ہر روز دو سو بار قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو پڑھا اس کے پچاس سال کے گناہ محو کر دیئے گئے مگر یہ اس پر کوئی قرض ہو (یعنی قرض کا بار معاف نہ ہوگا) اور جس شخص نے اپنے بستر پر سونے کے ارادہ سے اپنے پہلو پر لیٹ کر قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو ایک سو مرتبہ پڑھا۔ قیامت کا دن آئے گا تو اللہ پاک اس سے ارشاد کرے گا کہ اے میرے بندے تو اپنی دہنی جانب سے جنت میں داخل ہو۔ طبرانی نے ابن ابی لیلیٰ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ایک سو مرتبہ نماز یا غیر نماز کی حالت میں پڑھا خدا تعالیٰ اس کو دوزخ سے برأت کا فرمان لکھ دے گا۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الاوسط میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مروی روایت کی ہے کہ جس شخص نے دس بار قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو پڑھا اس کے واسطے جنت میں ایک قبر تعمیر ہو گیا اور جس نے بیس مرتبہ پڑھا اس کے واسطے دو قبر۔ اور جس نے تیس مرتبہ اُس کی قراءت کی اُس کے واسطے تین قبر جنت میں بنا دیئے جاتے ہیں۔ اور اسی راوی نے اپنی کتاب الصغیر میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ ہی کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص نماز صبح کے بعد بارہ مرتبہ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو پڑھتا ہے تو گویا وہ پورا قرآن چار مرتبہ پڑھ لیتا ہے۔ اور اگر وہ خدا تعالیٰ سے ڈرنے بھی تو اُس دن وہ اہل زمین میں سب سے افضل شخص بنتا ہے۔

المعوذتان: احمد نے عقبہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس سے (عقبہ سے) فرمایا کیا میں تجھ کو ایسی سورتیں نہ سکھاؤں جن کا مثل خدا تعالیٰ نے توراۃ زبور انجیل اور فرقان میں سے کسی ایک کتاب میں بھی نازل نہیں کیا ہے؟ عقبہ کہتا ہے میں نے عرض کی بے شک یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ مجھ کو ایسی سورتیں تعلیم

دیں۔ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ اور نیز اسی راوی نے ابن عامر کی حدیث سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس سے فرمایا ”کیا میں تجھ کو اُس افضل چیز سے خبر دار نہ کروں جس کے ساتھ تعوذ کرنے والے تعوذ کرتے ہیں؟“ ابن عامر نے کہا ”بے شک“ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ اور ابوداؤد اور ترمذی نے عبداللہ بن حبیب سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تو شام اور صبح دونوں وقت تین بار قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور معوذتین پڑھا کر یہ تیرے لئے ہر ایک چیز سے کفایت کرے گی“ ابن السنی نے عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے نماز جمعہ کے بعد سات مرتبہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ کو پڑھ لیا خدا تعالیٰ اُس کو دہنرے جمعہ تک بُرائی سے اپنی پناہ میں رکھے گا۔ اور اس فصل کے متعلق کچھ اور حدیثیں باقی رہ گئی ہیں جن کو میں نے خواص قرآن کی نوع میں بیان کرنے کے لئے موخر کر دیا ہے۔

فصل لیکن وہ طویل حدیث جو کہ ایک ایک سورۃ کے فضائل قرآن کے بارہ میں آئی ہے۔ وہ موضوع ہے جیسا کہ حاکم نے کتاب المدخل میں ابی عمار المروزی کی طرف اُس کی سند کر کے روایت کیا ہے کہ ابی عصمتہ سے جو کہ اُس حدیث کا جامع ہے کہا گیا تجھ کو عکرمہ کے واسطے سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اقوال فضائل قرآن کے بارہ میں ایک ایک سورۃ کر کے کہاں سے مل گئے بحالیکہ اصحاب عکرمہ کے پاس اس میں سے ایک روایت بھی نہیں ہے؟“ تو ابی عصمتہ نے جواب دیا ”میں نے لوگوں کو قرآن سے روگرداں ہو کر ابی حنیفہ رحمۃ اللہ کی فقہ اور ابن اسحاق کے مغازی میں مشغول ہوتے دیکھ کر بنظر ثواب یہ حدیث وضع کر دی ہے۔“ اور ابن حبان نے تاریخ الضعفاء کے مقدمہ میں ابن مہدوی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے میسرۃ بن عبد ربہ سے دریافت کیا کہ تو یہ حدیثیں کہاں سے لایا ہے کہ جو شخص فلاں سورۃ کو پڑھے اُسے فلاں ثواب ملے گا؟ میسرۃ نے جواب دیا کہ میں نے اُن احادیث کو وضع کیا ہے اور ان سے لوگوں کو قرآن کی طرف رغبت دلاتا ہوں۔“ اور ہم نے مول بن اسماعیل سے یہ روایت پائی ہے کہ اُس نے مجھ سے ایک شیخ نے قرآن کی سورتوں کے فضائل میں ایک ایک سورۃ کر کے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث بیان کی تو اُس نے کہا کہ یہ حدیث اُس سے ایک شخص نے مدائن میں بیان کی تھی اور وہ ابھی زندہ ہے۔ میں اُس راوی کے پاس گیا اور اس سے دریافت کیا کہ تم سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے کہا واسط میں ایک شیخ ہے اُس نے اور وہ زندہ ہے۔ میں اُس کے پاس واسط میں پہنچا اور دریافت کیا کہ تم کو یہ روایت کس سے ملی ہے؟ اُس نے ایک شیخ کا پتا دیا جو کہ بصرہ میں تھا اور میں بصرہ میں جا کر اُس سے بھی ملا۔ اور دریافت کیا کہ اُس سے یہ حدیث کس نے بیان کی ہے؟ بصرہ کے شیخ نے مجھ کو پتا دیا کہ اسے یہ روایت مقام عبادان کے ایک شیخ سے ملی ہے۔ اور میں عبادان پہنچ کر اُس شیخ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اُس سے میں نے اس روایت کا ماخذ دریافت کیا تو وہ میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے ایک مکان کے اندر لے گیا جہاں صوفیوں کی ایک جماعت بیٹھی تھی اور اُن میں ایک شیخ تھا۔ میرے ساتھی نے اُس کی طرف اشارہ کر کے بتایا کہ یہ حدیث اس شیخ سے مجھ کو ملی ہے۔ میں نے اس شیخ سے استفسار کیا کہ یا شیخ آپ سے یہ حدیث کس نے روایت کی ہے؟ اُس نے جواب دیا ”کسی نے بھی یہ حدیث مجھ کو نہیں سنائی ہے لیکن بات یہ ہے کہ ہم نے لوگوں کو قرآن کی طرف سے بے پروائی کرتے دیکھا۔ اس

واسطے ان کے لئے یہ حدیث وضع کر دی تاکہ وہ اپنے دل قرآن کی طرف پھیر دیں۔ ابن الصلاح نے کہا ہے کہ بے شک الواحدی مفسر اور ان تمام اہل تفاسیر نے اس بارہ میں یہ غلطی کی ہے کہ انہوں نے اُس موضوع حدیث کو اپنی تفسیروں میں درج کر دیا ہے۔

نوع تہتر

قرآن کا افضل اور فاضل حصہ

اس بارہ میں لوگوں کا اختلاف ہے کہ آیا قرآن میں کوئی شے بہ نسبت دوسری شے کے افضل ہے یا نہیں۔ امام ابو الحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی اور ابن حبان ممانعت کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ قرآن سب کا سب کلام الہی ہے اور اس لئے تاکہ تفصیل کا ماننا مفصل علیہ کے نقص کا وہم نہ دلائے۔ مالک سے یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ یحییٰ بن یحییٰ نے کہا قرآن کے بعض حصہ کی دوسرے بعض حصہ پر تفصیل خطا ہے۔ اور اسی واسطے امام مالک نے کسی ایک سورۃ کا متعدد مرتبہ اعادہ اور دوسری سورۃ کے بغیر اُسی کی بار بار قراءت مکروہ مانی ہے۔ ابن حبان نے کہا ہے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا ہے کہ خدا تعالیٰ نے اُم القرآن کے مانند کوئی سورۃ تورات میں نازل کی ہے اور نہ انجیل میں۔ بے شک حق سبحانہ و تعالیٰ وہ ثواب نہ توراۃ کے قاری کو عطا فرماتا ہے اور نہ انجیل کے قاری کو جو ثواب کہ وہ اُم القرآن کے قاری کو عطا فرماتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے اُس سورۃ کو ویسی ہی فضیلت عطا فرمائی ہے جیسی فضیلت کہ اسی امت (محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو اس کے سوا دوسری امتوں پر مرحمت کی ہے۔ اور اُس نے اس امت کو اپنے کلام کی قراءت کرنے پر وہ بزرگی اور برتری بخشی ہے جو اور دوسری امتوں کو اپنے کلام کی قراءت پر عطا کی ہوئی برتری سے بہت زیادہ ہے۔ یہی راوی (ابن حبان) یہ بھی کہتا ہے کہ قول صلی اللہ علیہ وسلم اَعْظَمُ سُورَةٍ سے اجر حاصل ہونے کی عظمت (بہتات) مراد ہے۔ یعنی یہ کہ سورۃ اجر میں بہت بڑی ہے نہ یہ کہ قرآن کا بعض حصہ بعض اور حصہ سے افضل قرار دینا مراد ہے۔

اور دوسرے علماء حدیث کے ظاہر مفہوم اور الفاظ کے خیال سے تفصیل کی سمت گئے ہیں۔ ان لوگوں میں سے اسحاق بن راہویہ ابوبکر بن العربی اور غزالی ہیں۔ اور قرطبی نے کہا ہے کہ بے شک یہ بات یعنی بعض قرآن کی فضیلت بعض دوسرے حصہ پر امر حق ہے۔ اور اُن کو علماء اور متکلمین کی ایک جماعت نے نقل کیا ہے۔ غزالی نے اپنی کتاب جواہر القرآن میں بیان کیا ہے کہ شاید میری بابت تم یہ کہو گے کہ تو نے قرآن کی بعض آیتوں کو بمقابلہ بعض دوسری آیتوں کے اعلیٰ اور افضل کہا ہے حالانکہ یہ کلام سب کا سب کلام الہی ہے اور کیونکر ہو سکتا ہے کہ خدائے پاک کا کلام ایک دوسرے سے متفاوت اور اُس کا بعض حصہ بعض دوسرے حصہ سے اشرف ہو؟ تو تم کو معلوم کرنا چاہئے کہ اگر تمہاری بصیرت کا نور آیت الکرسی اور آیت المدانیات۔ اور سورۃ الاخلاص اور سورۃ تہت کے مابین فرق کرنے کی جانب تمہاری رہنمائی نہیں کرتا ہے اور تمہارے ذلیل و خوار نفس پر جو کہ تقلید کے دریا میں مستغرق ہے تقلید ہی کا اعتقاد خوشگوار ہے تو ایسی حالت میں تم رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تقلید کرو۔ کیونکہ وہی ہیں جن پر قرآن نازل کیا گیا ہے اور انہوں ہی نے فرمایا ہے ”یسین قرآن کا قلب ہے۔ فاتحہ الكتاب قرآن کی سورتوں میں سب سے بڑھ کر فضیلت والی ہے۔ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں کی سردار ہے۔ اور قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثلث قرآن کی معادل ہوتی ہے۔ اور ایسی حدیثیں جو کہ قرآن کے فضائل اور بعض سورتوں اور آیتوں کے فضیلت کے ساتھ خاص گردانے اور ان کی تلاوت میں ثواب کی کثرت ہونے کی بابت وارد ہوئی ہیں ان کا شمار نہیں ہو سکتا۔

اور ابن الحصار کا قول ہے کہ جو شخص اس بارہ میں باوجود اس کے کہ تفصیل کے متعلق نصوص وارد ہوئی ہیں پھر بھی اختلاف کا نام لے اس کی نسبت سخت تعجب آتا ہے۔ شیخ عزالدین بن عبدالسلام نے کہا ہے کہ اللہ ہی کے بارہ میں اللہ تعالیٰ کا کلام بہ نسبت اس کلام کے بلیغ تر ہے جو کہ اُس نے اپنے غیر کے بارہ میں فرمایا ہے پس قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ بہ نسبت تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ کے افضل کلام ہے۔ الجوینی کا قول ہے کہ کلام الہی بہ نسبت مخلوق کے کلام کے بلیغ ضرور ہے لیکن کیا یہ کہنا جائز ہو سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کا بعض کلام اسی کے بعض کلام سے بلیغ ہے؟ ایک گروہ نے اپنی کم نظری کی وجہ سے اس بات کو جائز مانا ہے اور سزاوار یہ ہے کہ تم قول قائل ”هَذَا الْكَلَامُ أَبْلَغُ مِنْ هَذَا“ کے معنی یوں سمجھو کہ یہ کلام اپنی جگہ پر ایک حسن اور لطف رکھتا ہے اور وہ کلام اپنی جگہ حسن و لطف کا جامع ہے مگر اسی کے ساتھ اس دوسرے کلام کا حسن اپنی جگہ میں بہ نسبت اس حسن کے جو کلام اول کو بجائے خود حاصل تھا۔ زیادہ مکمل اور اچھا ہے کیونکہ جس شخص نے قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ سے بلیغ تر بتایا ہے وہ ذکر اللہ اور ابی لہب کے ذکر اور توحید اور کافر کے لئے بددعا کرنے کے مابین مقابلہ کر رہا ہے اور یہ بات صحیح نہیں۔ بلکہ سزاوار یہ ہے کہ کہا جائے تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ یہ ابی لہب کے حق میں اس کے نقصان پانے کے لئے بددعا کی گئی ہے۔ پس کیا کوئی اور بھی بددعا خسران کی عبارت اس عبارت سے بڑھ کر اور عمدہ پائی جاتی ہے؟ اور اسی طرح قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کہ توحید کے باب میں اُس سے بڑھ کر وحدانیت پر دلالت کرنے والی عبارت نہ پائے جاسکے گی۔ اس نے عالم آدمی جس وقت بددعا کے باب میں تبت کو اور توحید کے باب میں قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ کو دیکھے گا تو اس کے لئے کبھی یہ کہنا ممکن نہ ہوگا کہ ان میں سے ایک بہ نسبت دوسرے کے بلیغ تر ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ اس بارہ میں لوگوں کے مختلف اقوال آئے ہیں۔ کوئی تو یہ کہتا ہے کہ فضیلت اُس اجر کی عظمت اور زیادتی ثواب کی طرف راجع ہوتی ہے جو کہ اعلیٰ درجہ کے اوصاف کے درود کے وقت انتقالات نفس، خشیۃ نفس اور اُس کے غور و فکر کے مطابق ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ نہیں بلکہ وہ فضیلت لفظ کی ذات کی طرف راجع ہوتی ہے اور یہ کہ قولہ تعالیٰ ”وَاللَّهُ كُفُّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ“ آیۃ الکرسی سورۃ الحشر کا آخر اور سورۃ الاخلاص۔ جن وحدانیت باری تعالیٰ اور اس کی صفات پر متضمن ہیں وہ مثلاً تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ میں اور اس کے مثل دوسری آیتوں یا سورتوں میں موجود نہیں ہے۔ لہذا تفصیل کا ہونا صرف عجیب معانی اور ان کی کثرت پر منحصر ہے۔“ جلیبی نے کہا ہے اور اس کے اس قول کو بیہقی نے نقل کیا ہے کہ تفصیل کے معنی کئی چیزوں کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ ازاں جملہ ایک امر یہ ہے کہ پہلی آیت پر عمل کرنا بہ نسبت دوسری آیت پر عمل کرنے کے اولیٰ اور لوگوں پر بہت زیادہ عائد ہونے والا ہو۔ اور اس اعتبار پر کہا جاتا ہے کہ امر نہی وعد اور وعید کی آیت قصص کی آیات سے اچھی ہوتی ہے

کیونکہ ان آیتوں سے محض امرِ نبی، انداز اور تبشیر کی تاکید مراد لی گئی ہے اور لوگوں کو ان امور سے استغنا حاصل نہیں ہوتا حالانکہ وہ بعض اوقات قصص سے مستغنی ہوتے ہیں اس لئے جو چیز کہ ان پر بہت زائد عائد ہونے والی اور ان کے حق میں بے حد نافع ہونے کے لحاظ سے اصول کی قائم مقام تھی وہ بہ نسبت اُس چیز کے جو کہ کسی ضروری امر کے تابع بنائی گئی ہے بہر حال اچھی اور مناسب تھی۔

دوسرا امر یہ ہے کہ کہا جائے جو آیتیں اسماء اللہ تعالیٰ کے گنانے اور اس کی صفات کے بیان اور اس کی عظمت پر دلالت کرنے پر یوں مشتمل ہیں کہ ان کے مخبرات (جن امور کی انہوں نے خبر دی ہے) قدر و منزلت میں بہت بلند و برتر ہیں وہی افضل ہیں۔ اور تیسرے یہ کہ کہا جائے کسی سورۃ کا دوسری سورۃ سے یا کسی آیت کا دوسری آیت سے اچھا ہونا یہ معنی رکھتا ہے کہ قاری کو اُس کے پڑھنے سے ثواب آجل کے علاوہ کو عاجل فائدہ بھی ملتا ہے۔ اور وہ اس کی تلاوت کے ذریعہ سے کوئی عبادت رد کرتا ہے۔ مثلاً آیۃ الکرسی کی قراءت اور اخلاص اور معوذتین کی قراءت کہ ان کا قاری ان کے پڑھنے سے تجلیل تو ڈرنے کی چیزوں سے احتراز اور خدا تعالیٰ کے ساتھ اعتصام حاصل کرتا اور پھر ان کی تلاوت سے عبادت الہی بھی ادا کرتا ہے۔ کیونکہ ان سورتوں میں خدا تعالیٰ کا ذکر اُس کی برتر صفات کے ساتھ بہ سبیل اُس کا اعتقاد کرنے کے موجود ہے اور اُس ذکر کی فضیلت اور برکت سے نفس کو سکون حاصل ہوتا ہے۔

پس بہر حال آیاتِ حکم کی نفسِ تلاوت ہی سے کسی حکم کی اقامت (قائم کیا جانا) واقع نہیں ہوتی بلکہ اُس کی تلاوت سے محض حکم کا علم وقوع میں آتا ہے۔ پھر اگر فی الجملہ یہ کہا جائے کہ قرآن، توراۃ، انجیل اور زبور سے اس معنی کر کے اچھا ہے کہ اُس کے تلاوت اور عمل دونوں باتوں سے بعد واقع ہوا کرتا ہے اور دیگر کتب مذکورہ میں یہ صفت نہیں ہے۔ اور ثواب کا حصول بحسب قراءت اسی قرآن کے ہے۔ نہ بحسب قراءت اُن کتب کے یا یہ کہ قرآن اعجاز کی حیثیت سے نبی مبعوث صلی اللہ علیہ وسلم کی حجت ہے اور وہ کتابیں نہ خود حجت تھیں اور نہ اُن انبیاء علیہم السلام کے لئے حجت تھیں بلکہ وہ صرف اُن کی دعوت تھیں۔ اور اُن کی حجیت ان کتابوں کے سوا دوسرے امور تھے۔ اور یہ قول بھی اوپر گزرے ہوئے قول کا نظیر ہوگا۔ اور کبھی ایک سورۃ کا دوسری سورت سے افضل ہونا اس لئے کہا جاتا ہے کہ اللہ پاک نے اُس افضل سورۃ کی قراءت کو وہ مرتبہ دیا ہے جو کہ اس کے ماسوا سورتوں کے دوچند اور سہ چند یا اس سے زائد مرتبہ تک قراءت کرنے کے معادل ہوتا ہے۔ اور اُس کو اس قدر ثواب کا موجب قرار دیا ہے جو کہ دوسری سورت کی قراءت سے حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ معنی جس کی وجہ سے اُس سورۃ کو اس مقدار تک پہنچایا گیا ہے ہم پر عیاں نہ ہوتے ہوں۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح ایک دن کو دوسرے ایام سے اور ایک ماہ کو دوسرے مہینے سے اس معنی کر کے افضل کہا جاتا ہے کہ اُس دن یا مہینہ میں عبادت کرنا اُس کے علاوہ دوسرے دن یا ماہ میں عبادت کرنے پر افضل ہے۔ اور اُس دن یا اُس مہینہ میں گناہ کا مرتکب ہونا بہ نسبت اور ایام اور مہینوں کے گناہ کی زیادتی اور عظمت کا موجب ہے۔ یا جس طرح پر کہ (سرزمین) حرم کو (سرزمین) حل سے افضل کہنے کا یہ باعث ہے کہ حرم کی حدود میں وہ مناسک ادا کئے جاتے ہیں جو اُس کے سوا دوسری جگہوں میں ادا نہیں ہوتے اور حدود حرم میں نماز پڑھنے کا ثواب دوسری جگہوں سے المضاعف ملا کرتا ہے۔

ابن التین نے کہا ہے بخاری کی حدیث میں آیا ہے کہ میں تجھ کو ایک ایسی سورۃ تعلیم کروں گا جو کہ تمام سورتوں سے

اعظم ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اس سورۃ کا ثواب دوسری سورتوں کے ثواب سے نہایت عظیم ہے۔ اور کسی دوسرے شخص نے کہا ہے کہ وہ سورت تمام سورتوں سے اعظم اس لئے ہوئی کہ اُس نے تمام مقاصد قرآن کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے اور اسی واسطے اُس کا نام ام القرآن رکھا گیا۔“

حسن بصری نے کہا ہے ”بے شک اللہ پاک نے سابقہ کتابوں کے علوم قرآن میں ودیعت رکھے ہیں اور پھر قرآن کے علوم کو سورۃ الفاتحہ میں بھر دیا ہے۔ لہذا جو شخص اس سورۃ کی تفسیر معلوم کر لے گا وہ گویا تمام کتب منزلہ کی تفسیر کا عالم ہوگا۔ اس روایت کی تخریج بیہقی نے کی ہے۔ سورۃ الفاتحہ کے علوم قرآن پر شتمل ہونے کا بیان زحشری نے یہ قرار دیا ہے کہ وہ سورۃ خدا تعالیٰ کی اُس کے لائق ثنا، تعبد، نبی، وعد اور وعیدان سب امور پر مشتمل ہے۔ اور قرآن کی آیتیں ابن امور میں کسی نہ کسی ایک امر سے کبھی خالی نہیں ہوتیں۔“

ابام فخر الدین رازی کا قول ہے کہ ”تمام قرآن سے صرف چار امور کی تقریر (قرار دینا اور ثابت کرنا) مقصود ہے۔ (۱) الہیات (۲) معاد (۳) نبوات اور (۴) خدا تعالیٰ کے لئے قضا اور قدر کا ثابت کرنا۔ لہذا قولہ تعالیٰ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ الہیات پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالیٰ مَا لَکَ یَوْمَ الدِّیْنِ معاد پر دلالت ہے۔ قولہ تعالیٰ اِیَّاکَ نَعْبُدُ وَاِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ خبر کی نفی اور اس بات کے ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے کہ بے شک تمام باتیں خدا تعالیٰ کی قضا اور قدر ہی سے ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ”اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ“ تا آخر سورۃ۔ قضا الہی کے اثبات اور نبوتوں پر دلالت کرتا ہے۔ پس جب کہ قرآن کا سب سے بڑا مقصد یہی چاروں مطالب ہیں اور یہ سورۃ ان پر بخوبی شامل ہے۔ لہذا اس کا نام ام القرآن رکھا گیا ہے۔

قاضی بیضاوی نے کہا ہے کہ یہ سورۃ ایسی نظری حکمتوں اور عملی حکموں پر مشتمل ہے جو کہ طریق مستقیم پر چلنا اور سعید لوگوں کے مراتب اور بد بختوں کے منازل پر اطلاع پاتا ہے۔“ اور طیبی کا بیان ہے کہ یہ سورۃ ان علوم کی چار انواع پر مشتمل ہے جو علوم کہ دین کے مناظر ہیں۔

از انجملہ ایک علم الاصول اور اللہ تعالیٰ اور اُس کی صفات کی معاقدت ہے اور اسی کی طرف قولہ تعالیٰ ”اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے اور نبوت کی معرفت اور قولہ تعالیٰ ”اَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ“ سے یہی مراد ہے۔ اور معاد کی معرفت جس کی طرف قولہ تعالیٰ ”مَا لَکَ یَوْمَ الدِّیْنِ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔ دوسرا علم فروعات کا علم ہے اور اس کی بنیاد عبادات ہیں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”اِیَّاکَ نَعْبُدُ“ سے یہی امر مقصود ہے۔

تیسرا علم اُن چیزوں کا جاننا ہے جن کے ذریعہ سے کمال کا حصول ہوتا ہے اور وہ علم اخلاق ہے۔ پھر علم اخلاق کا بزرگ ترین شعبہ یہ ہے کہ انسان دربار خداوندی تک پہنچ جائے اور خدائے واحد و یکتا کے حضور میں پناہ لے۔ اُس کے راستہ کا سالک بنے اور سلوک میں استقامت برتے۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”وَ اِیَّاکَ نَسْتَعِیْنُ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ“ سے اسی بات کی طرف اشارہ ہوا ہے۔

چوتھا علم قصص اور اگلی قوموں اور اگلے زمانوں کی خبروں کا علم ہے یعنی یہ معلوم کرنا کہ ان میں سے کون لوگ سعید

ہوئے اور کون لوگ شقی تھے۔ پھر اُن کی تواریخ کے ساتھ نیکو کاروں کو عمدہ وعدے دینے اور بدکاروں کو سزا کی دھمکیاں سنانے کی جن باتوں کا تعلق ہے اُن کا بھی معلوم کرنا ضروری ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ سے یہی امر مراد ہے۔

غزالی نے کہا ہے ”قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مقصد مہمہ ہیں۔ اور تین مقصد ممتہ۔ پہلی قسم کے تین مقصد یہ ہیں۔ ایک مدعوالیہ کی تعریف جیسا کہ سورۃ کے صدر (آغاز) کے ساتھ اُس کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ دوسری صراطِ مستقیم کی تعریف اور اُس کی بھی اُس میں تصریح کر دی گئی ہے۔ اور تیسرے خدا تعالیٰ کی طرف واپس جانے کے وقت جو حال ہوگا اُس کی تعریف اور وہی حال آخرت کے نام سے موسوم ہے جیسا کہ اس کی طرف ”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ سے اشارہ ہوا ہے۔ اور دوسری قسم کے تین مقاصد (یعنی ممتہ) یہ ہیں:

(۱) مطیع لوگوں کے احوال کی تعریف جیسا کہ اُس کی جانب قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ“ کے ساتھ اشارہ

ہوا ہے۔

(۲) جاحد (انکار کرنے والے) لوگوں کے اقوال کی حکایت۔ اور اس کی طرف ”الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا

الضَّالِّينَ“ کے ساتھ اشارہ ہوا ہے۔

(۳) راستہ کی منزلوں کی تعریف جیسا کہ قولہ تعالیٰ ”اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ“ سے اس کی طرف اشارہ

ہوا ہے۔

یہ بات اُس کے دوسری حدیث میں دوثلث قرآن کے مُعادل ہونے کی وصف کی کچھ بھی بنانی نہیں پڑتی ہے۔ اس لئے کہ بعض علماء نے اس کی توجیہ یوں کر دی ہے کہ قرآن عظیم کی دلائل بالطابقت ہوا کرتی ہیں۔ یا بالتضمن یا بالالتزام بغیر مطابقت کے۔ اور یہ سورۃ تمام مقاصد قرآن پر تضمن والتزام کے ساتھ بغیر مطابقت کے دلالت کرتی ہے۔ لہذا یہ دونوں دلائل منجملہ تین دلائلوں کے دوثلث ہیں۔ پس یہ سورۃ دوثلث قرآن کے مطابق ہوگئی۔ اس بات کو زکشی نے شرح التنبیہ میں ذکر کیا ہے۔

ناصرالدین بن اسماعیل نے کہا ہے کہ اور حقوق کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) اللہ کا حق اپنے بندوں پر (۲) بندوں کا حق اپنے اللہ پر اور (۳) بعض بندوں کا دوسرے بندوں پر باہمی حق۔ اور سورۃ الفاتحہ صریحی طور پر دونوں پہلے حقوق پر مشتمل ہے اس لئے اُس کا اپنے صریح مفہوم کے ساتھ دوثلث ہونا ایک مناسب امر ہے۔ اور اس بات کی شاہد یہ حدیث قدسی ہے کہ اللہ پاک نے اپنے رسول کی زبانی ارشاد کیا ”عین نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے مابین دو نصف کر کے تقسیم کر دیا ہے“۔

میں کہتا ہوں کہ سور الفاتحہ کے اعظم السور ہونے اور اُس دوسری حدیث کے مابین جو کہ سورۃ البقرہ کو سب سورتوں میں عظیم تر قرار دیتی ہے کوئی تانی نہیں اس لئے کہ اُس حدیث سے وہ سورتیں مراد ہیں جو کہ سورۃ الفاتحہ کے ماسوا ہیں اور اُن میں احکام کی تفصیل آئی ہے۔ اور مثالیں دی گئی ہیں۔ اور حجتیں قائم کی گئی ہیں۔ اس لئے کہ جن باتوں پر سورۃ البقرہ

مشتمل ہے ان پر کوئی اور سورۃ مشتمل نہیں پائی جاتی۔ اور یہی وجہ ہے کہ سورۃ البقرہ کا نام فسطاط القرآن رکھا گیا ہے۔

ابن العربی نے اس کے احکام کے بیان میں کہا ہے کہ ”میں نے اپنے کسی شیخ سے یہ بات سنی ہے کہ سورۃ البقرہ میں ایک ہزار امرا ایک ہزار نبی ایک ہزار حکم اور ایک ہزار خبریں ہیں۔ اور اس کی عظیم الشان فقرہ کی وجہ سے ابن عمر رضی اللہ عنہ نے آٹھ سال تک کی مدت اسی کی تعلیم دینے پر قائم رہنے میں صرف کی ہے۔ اس روایت کو مالک نے اپنی موطا میں بیان کیا ہے اور ابن العربی نے یہ بھی کہا ہے کہ ”آیۃ الکرسی کے اعظم الایات ہونے کی وجہ سے کہ اس کا مقتضی نہایت عظیم الشان ہے اور ایک چیز کا شرف یا اس کے ذاتی شرف پر منحصر ہوتا ہے یا اس کے مقتضا اور متعلقات کے شرف کے لحاظ سے ہوا کرتا ہے۔ آیۃ الکرسی قرآن کی آیتوں میں وہی مرتبہ رکھتی ہے جو کہ سورۃ الاخلاص کو اس کی سورتوں میں حاصل ہے مگر یہ کہ سورۃ الاخلاص دو وجہوں کے ساتھ آیۃ الکرسی پر فضیلت رکھتی ہے۔

وجہ اول یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص سورۃ ہے اور آیۃ الکرسی صرف آیت اور سورۃ کا مرتبہ بڑھا ہوا ہے اس لئے کہ تحدی کا وقوع سورۃ ہی کے ساتھ ہوا ہے۔ لہذا وہ آیۃ سے بہر حال افضل ہے جس کے ساتھ تحدی کا وقوع نہیں ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سورۃ الاخلاص نے توحید کا اقتضا پندرہ حروف میں کیا ہے اور آیۃ الکرسی نے توحید کا اقتضا پچاس حروف میں کیا ہے۔ لہذا قدرت اعجاز یہیں سے عیاں ہو گئی کہ جو معنی پچاس حروف میں تعبیر کئے گئے تھے پھر وہی معنی پندرہ حروف میں ادا ہو گئے اور یہی امر قدرت کی بڑائی اور وحدانیت کے ساتھ منفرد ہونے کا بیان ہے۔

ابن المنیر نے کہا ہے کہ آیۃ الکرسی میں اس قدر اسمائے باری تعالیٰ شامل ہیں جو دوسری کسی آیت میں ہرگز نہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ آیۃ الکرسی میں سترہ جگہیں ایسی ہیں جہاں اللہ تعالیٰ کا اسم پاک آیا ہے بعض مواضع میں ظاہر اور بعض میں مسکن (در پردہ) اور وہ مواضع یہ ہیں:

ظاہر: اللّٰهُ هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ.

ضمیر: لَا تَاْخُذُهُ لَهٗ عِنْدَهُ بِاَذْنِهٖ يَعْلَمُ عِلْمُهٗ شَاءَ كُرْسِيُّهٗ اور يُوْدُهُ اور حِفْظُهُمَا کی وہ ضمیر مستتر جو کہ مصدر کی فاعل ہے اور هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ اور اگر تم اُن ضماَر کا بھی شمار کرو جن کا احتمال الْحَيُّ الْقَيُّومُ، الْعَلِيُّ اور الْعَظِيمُ میں پایا جاتا ہے۔ اور ایک اعراب کے اعتبار پر الْحَيُّ سے قبل کی ضمیر مقدر کو بھی گنتی میں لے لو تو اس حساب سے سب بائیس ضمیریں ہو جاتی ہیں۔

غزالی نے کہا ہے ”آیۃ الکرسی کے تمام آیتوں کی سردار ہونے کی محض یہ وجہ ہے کہ وہ فقط اللہ تعالیٰ کی ذات صفات اور افعال پر مشتمل ہے۔ اور اس میں اس کے سوا کوئی اور بات نہیں ہے۔ اور اسی بات کی معرفت علوم میں انتہائی حد اور غایت ہے اور اس کے ماسوا جتنی باتیں ہیں وہ سب اسی کی تابع ہیں۔ اور سید اس مبتوع کا نام ہے جو کہ مقدم ہوتا ہے۔ چنانچہ حق سبحانہ و تعالیٰ کا قول ”اللّٰهُ“ ذات کی طرف اشارہ ہے ”لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ“ توحید ذات کی جانب اشارہ ہے۔ ”الْحَيُّ الْقَيُّومُ“ ذات کی صفت اور اس کے جلال کی طرف اشارہ ہے کیونکہ قیوم کے معنی ہیں وہ ذات جو کہ قائم بنفسہ ہوتی ہے۔ اور اس کے غیر اسی کے ساتھ قائم ہوا کرتے ہیں۔ اور یہ بات جلال اور عظمت کی غایت ہے لَا تَاْخُذُهُ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ اُی

لے عزت کی آیت ہے۔

ذات کی تنزیہ اور اُن حوادث کے اوصاف کے اس کی تقدیس ہے جن کا وقوع اُس پر محال سمجھا جاتا ہے۔ اور محال سمجھی جانے والی باتوں یا وصفوں سے ذات واجب تعالیٰ کی پاکی ظاہر کرنا یہ معرفت کی اقسام میں سے ایک قسم ہے۔ ”لَهُ مَا فِي السَّمُوتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ“ تمام افعال کی طرف اشارہ ہے اور اس بات کی طرف بھی کہ وہ سب افعال اُسی ذات سے پیدا ہوتے اور اُسی کی جانب راجع ہوا کرتے ہیں۔ ”مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ“ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ وہ ذات پاک ملک حکم اور امر کے ساتھ منفرد ہے۔ اور یہ کہ جو شخص شفاعت کا مالک ہوتا ہے وہ اُسی ذات پاک کے اُس کو مرتبہ شفاعت کا اعزاز عطا کرنے اور شفاعت کا حکم دینے کے سبب سے اس کا مالک ہوا کرتا ہے۔ اور یہ بات اس ذات پاک سے حکم اور امر کے بارہ میں شرکت کی نفی کرتی ہے۔ ”يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ..... شَاءَ صِفَتِ عِلْمِ بَعْضِ مَعْلُومَاتِ كِتَابِ تَفْصِيلِ“ اور ایسے افراد بالعلم کی جانب اشارہ ہے کہ اُس کے غیر کو کسی طرح کا علم حاصل ہی نہیں مگر وہ علم جو کہ اُس ذات پاک نے کسی قدر اپنی مشیت اور ارادہ کے عطا فرمایا ہے۔ ”وَبَسَّحَ كُرْسِيُّهُ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ“ اس ذات اقدس کے ملک کی عظمت اور اُس کے کمال کی قدرت کی جانب اشارہ ہے۔ ”وَلَا يُؤْذُهُ حِفْظُهُمَا صِفَتِ قُدْرَتِ اُس کے کمال اور اُس کے ضعف اور نقصان سے تنزیہ کی طرف اشارہ ہے۔ ”وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ“ اُس سے صفات کی دو نہایت عظیم الشان اصولوں کی طرف اشارہ ہوا ہے۔ پس جب کہ تم ان معانی پر غور کرو گے اور پھر اُن کو بنظر تامل دیکھو گے اور اس کے بعد قرآن کی ساری آیتوں کی تلاوت بھی کرو گے تو ان سب باتوں کو کسی ایک آیت میں مجموعی طور سے ہرگز موجود نہ پاؤ گے۔ کیونکہ آیت کریمہ ”شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ“ میں بجز توحید کے اور کوئی بات نہیں ہے۔ سورۃ الاخلاص میں بھی محض توحید اور تقدیس ہی ہے۔

اور قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ مَعِ اَفْعَالِ هِيَ۔ اور سورۃ الفاتحہ میں اگرچہ یہ تینوں باتیں موجود ہیں لیکن اُن کی تشریح نہیں کی گئی ہے بلکہ وہ رمز کے انداز پر وارد کی گئی ہیں۔ مگر آیۃ الکرسی میں ہر سہ امور ایک جا اور تشریح کے ساتھ آئے ہیں اور اسی کے قریب قریب ان باتوں کو باہم جمع کر لینے میں سورۃ الحشر کا اخیر اور سورۃ الحدید کا آغاز بھی ہے مگر بات یہ ہے کہ وہ دونوں متعدد آیتیں ہیں۔ اور آیۃ الکرسی صرف ایک ہی آیت ہے۔ لہذا جس وقت تم آیۃ الکرسی کو ان آیات میں سے کسی ایک سلسلہ آیات کے ساتھ مقابلہ کر کے دیکھو گے تو آیۃ الکرسی ہی کو تمام مقاصد کی پوری طرح پر اور بہت زیادہ جمع کرنے والی پاؤ گے۔ اور اسی وجہ سے وہ سب آیتوں پر سیادت (سرمداری) کی مستحق ہوتی ہے اور کیوں نہ ہو اس لئے کہ اس میں ”الْحَيُّ الْقَيُّومُ“ کیسے موجود ہے جو کہ اسم اعظم ہے۔ اور یہ بات حدیث سے ثابت۔ انتہی کلام العزالی۔

پھر انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں افضل اور آیۃ الکرسی کے حق میں سیدۃ اس لئے کہا ہے کہ اس میں ایک راز ہے اور وہ راز یہ ہے کہ فضل کے اقسام اور اُس کی بکثرت نوعوں کی جامع چیز کا نام افضل رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ فضل کے معنی ہیں زیادتی۔ اور افضل کے معنی ہیں زیادہ تر اور سو د (سرمداری) اُس معنی شرف کے رسوخ کا نام ہے جو کہ متبوع بنے کا مقتضی اور تابع ہونے سے احتراز کرنے والا ہے۔ اور سورۃ الفاتحہ بکثرت معنوں اور مختلف معارف پر تنبیہ کرنے کی متضمن ہے اس واسطے وہ افضل ہوئی۔ اور آیۃ الکرسی کا شمول اُس عظیم القدر معرفت پر ہے جو کہ مقصود اصلی اور اس طرح کی متبوع ہے کہ تمام معارف اس کے تابع ہو کر آتے ہیں۔ لہذا اس کو سید

(سردار) کا نام ملنا لائق تر تھا۔ پھر انہی نے اس حدیث کے بارہ میں کہ ”یٰسین“ قرآن کا قلب ہے۔“ یوں کہا ہے کہ ایمان کی صحابہ حشر اور نشر کے اعتراف پر موقوف ہے۔ اور یہ بات اس سورۃ میں بلغ ترین وجہ کے ساتھ مقرر ہوئی ہے اس لئے یہ سورۃ قرآن کا قلب قرار دی گئی ہے۔ اور امام فخر الدین الرازی نے اس قول کو بہت اچھا مانا ہے اور نفسی نے کہا ہے کہ یہاں یہ کہا جانا بھی ممکن ہے کہ اس سورۃ میں بجز اصول ثلاثہ یعنی وحدانیت رسالت اور حشر کی تقریر کے اور کوئی بات نہیں ہے اور یہی وہ مقدار ہے جس کا تعلق قلب اور دل کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ باتیں جو کہ زبان اور ارکان (اعمال) سے تعلق رکھتی ہیں ان کا بیان اس سورۃ کے علاوہ اور سورتوں میں آیا ہے۔ غرضیکہ یٰسین میں اعمال قلب ہی کے تذکرہ ہونے اور کسی دوسری بات کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا نام قلب قرآن رکھا۔ اور اسی سبب سے جان کنی کے وقت اس کے پڑھنے کا حکم دیا۔ کیونکہ اس وقت میں زبان کی قوت کمزور ہو جاتی ہے۔ اور اعضاء ساقط ہو جایا کرتے ہیں۔ لیکن قلب خدا تعالیٰ کی طرف متوجہ اور اس کے ماسوا سے برگشتہ ہوا کرتا ہے اور اسی مناسبت سے ایسے وقت میں یہ سورۃ پڑھی جاتی ہے تاکہ انسان کے قلب کی قوت زائد ہو جائے اور اس کی تصدیق اصول ثلاثہ کے ساتھ بڑھ جائے۔“

سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن کی مُعادل ہونے کے معنی میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے۔ ایک قول ہے کہ ”گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کو اس سورۃ کی اتنی تکرار کرتے سنا جتنی تکرار کہ ایک ثلث قرآن پڑھنے والا شخص کرتا ہے“ اور اسی اعتبار پر اس کے ثلث قرآن ہونے کا جواب دیا ہے مگر اس جواب میں ظاہر حدیث سے بعد پایا جاتا ہے۔ اور اس کے علاوہ حدیث کے تمام طریقے اس کی تردید بھی کرتے ہیں۔ دوسرا قول ہے کہ ”اخلاص کو ثلث قرآن اس لئے کہا گیا ہے کہ قرآن کا شمول نقص شرایع اور صفات پر ہے۔ اور سورۃ الاخلاص از سر تا پا صفات باری تعالیٰ سے مملو بلکہ صفات ہی ہے۔ لہذا اس اعتبار سے وہ ایک ثلث قرآن کے برابر ہوئی۔ امام غزالی نے جو اہل قرآن میں بیان کیا ہے کہ قرآن کے اہم معارف تین ہیں۔ توحید کی معرفت، صراطِ الْمُسْتَقِیْم کی معرفت اور آخرت کی معرفت۔ اور سورۃ الاخلاص تین چیزوں کی معرفت پر مشتمل ہے اس لئے وہ ایک ثلث ہوئی۔ اور غزالی ہی نے حسب بیان رازی کے یہ بھی کہا ہے کہ ”قرآن کا شمول تعالیٰ کے وجود اس کی وحدانیت اور اس کی صفات پر قاطع دلیلیں پیش کرنے پر مشتمل ہے۔ اور اس کی صفات یا تو حقیقی صفات ہیں یا فعل کی صفات اور یا حکم کی صفات۔ غرضیکہ یہ تین امور ہیں اور سورۃ الاخلاص خدا تعالیٰ کی حقیقی صفات پر مشتمل ہے اس لئے وہ ثلث قرآن ہے۔“

الجوینی کہتا ہے ”قرآن میں جو مطالب ہیں ان میں سے بیشتر یہی اصول ثلاثہ ہیں جن کے حصول سے ہی اسلام کی صحت اور ایمان کا حصول ہوتا ہے۔ اور وہ اصول یہ ہیں خدا تعالیٰ کی معرفت اس کے رسول کی صدیقیت کا اعتراف اور یہ اعتقاد کہ قیامت کے دن اللہ پاک کے روبرو کھڑے ہو کر حساب اعمال دنیا ہوگا۔ پس جس شخص نے یہ بات جان لی کہ اللہ بے شک واحد ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سچے ہیں۔ اور قیامت ضرور آنے والی ہے تو وہ شخص سچا مومن ہو گیا۔ جو شخص ان میں سے کسی چیز کا بھی منکر ہے وہ قطعی کافر ہے۔ اور یہ سورۃ (الاخلاص) اصل اول یعنی اقرار توحید باری تعالیٰ کا فائدہ دیتی ہے۔ پس وہ اس وجہ سے ثلث قرآن ہے۔“

اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ ”قرآن کی دو قسمیں ہیں (۱) خبر (۲) انشا۔ اور خبر کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ خالق نے اپنی ہی خبر دی ہو۔ اور دوسری یہ کہ مخلوق کی نسبت خبر دی گئی ہو۔ پس یہ سب تین ٹکٹ ہوئے۔ اور سورۃ الاخلاص نے خالق تعالیٰ کی نسبت خالص طور پر خبر دی ہے۔ لہذا وہ اس اعتبار سے ایک ٹکٹ قرآن ہے۔

کہا گیا ہے کہ سورۃ الاخلاص ثواب میں ٹکٹ قرآن کے معادل ہوتی ہے۔ اور یہی بات ہے جس کی شہادت حدیث کے ظاہر الفاظ اور مفہوم سے بھی ملتی ہے اور سورۃ الزلزۃ النصیر اور الکافرون کے فضائل میں بھی حدیثیں وارد ہوئی ہیں اُن کے ظاہر سے بھی یہی مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن ابن عقیل نے اس مذکورہ بالا توجیہ کو ضعیف قرار دیا اور کہا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ ”جو شخص قرآن کی قراءت کرے گا اُسے ہر ایک حرف کے معاضہ میں دس نیکیاں ملیں گی۔“ اس سبب سے سورۃ الاخلاص کے بارہ میں یہ معنی لینا جائز نہیں ہو سکتا کہ اُس کے قاری کو ٹکٹ قرآن کی قراءت کا اجر حاصل ہوگا۔

ابن عبد البر نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں کلام کرنے سے سکوت ہی افضل اور اسلم ہے۔ اور پھر اُس نے اسحاق بن منصور کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے کہ اسحاق نے کہا ”میں نے امام احمد بن حنبل سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ تَعْدِلُ ثَلَاثَ الْقُرْآنِ“ کی وجہ کیا ہے؟ مگر انہوں نے مجھے اس بارہ میں کچھ نہیں بتایا۔“ اور مجھ سے اسحاق بن راہویہ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کو تمام کلاموں پر فضیلت دی تھی تو اُس نے اپنے کلام کے بعض حصہ کو بھی ثواب میں فضیلت عطا کی تاکہ لوگوں اس کی قراءت زیادہ کریں۔ اور اُن کو اُس کی تعلیم پر براہیختہ کیا جائے۔ اور اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جو شخص ”قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ“ کو تین مرتبہ پڑھ لیتا ہے وہ اس آدمی کے مانند ہو جاتا ہے جس نے پورے قرآن کی قراءت کی ہو۔ اس لئے کہ یہ بات تو جب بھی ٹھیک نہیں اتر سکتی جب کہ کوئی اس سورۃ کو دو سو مرتبہ پڑھے۔

ابن عبد البر نے کہا ہے کہ دیکھو ان دونوں مذکورہ بالا فن حدیث کے اماموں نے اس مسئلہ میں کوئی مناسب اور فیصلہ کن بات نہیں فرمائی بلکہ وہ خاموش ہو رہے۔ لہذا ہمیں بھی خاموش رہنا مناسب ہے۔ اور اس حدیث کے بارہ میں جو کہ سورۃ الزلزۃ کو نصف قرآن بیان کرتی ہے یہ توجیہ کی ہے کہ قرآن شریف کے احکام دنیاوی حکموں اور احکام آخرت کی دو قسموں پر منقسم ہوتے ہیں۔ اور چونکہ اس سورۃ کا شمول تمام احکام آخرت پر اجمالا ہے۔ اس واسطے اس کو نصف قرآن کہا گیا ہے اور یہ سورۃ القارعة کی سورۃ پر بوجھوں کے باہر نکال دینے اور خبروں کے بیان کرنے کا ذکر فرمانے میں بڑھ گئی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ پھر دوسری حدیث میں سورۃ الزلزۃ کو ربع قرآن کے نام سے کیوں موسوم کیا گیا ہے؟ تو اُس کا جواب یہ ہے کہ ترمذی کی روایت کردہ حدیث کے لحاظ سے بعثت (مرنے کے بعد دوبارہ زندگی پانے) پر ایمان لانا مکمل ایمان کا ایک چہارم حصہ ہے۔ اور وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی بندہ اُس وقت تک صاحب ایمان نہیں ہوتا جب تک کہ وہ چار باتوں پر ایمان نہ لائے۔ ایک اس بات کی گواہی دے کہ خدا تعالیٰ کے سوا کوئی معبود قابل پرستش نہیں ہے۔ دوسرے میری نسبت یہ اقرار کرے کہ میں خدا تعالیٰ کا رسول ہوں اور خدا تعالیٰ نے مجھ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے۔ تیسرے موت پر ایمان لائے اور چوتھے موت کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے پر اور قدر پر ایمان

لائے۔ پس دیکھو کہ اس حدیث نے بعث پر ایمان لانے کا اقتضا کیا ہے۔ اور اسی بات کو یہ سورۃ اُس ایمان کامل کا ایک چہارم قرار دیتی ہے جس کی طرف قرآن کریم مخلوق کو بلاتا ہے اور نیز اُسی راوی نے سورۃ الہاکم کے ایک ہزار آیتوں کے معادل ہونے کے راز میں کہا ہے کہ قرآن چھ ہزار دو سو آیتوں سے کسرے زائد ہے۔ لہذا جب ہم کسر کو ترک کر دیں تو ایک ہزار کی تعداد قرآن کا چھٹا حصہ ہوگی۔

امام غزالی کے حسب بیان قرآن کے چھ مقاصد ہیں تین مہمہ اور تین متمہ اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ان میں سے ایک مقصد آخرت کی معرفت ہے جس پر یہ سورۃ مشتمل ہے۔ لہذا یہ سورۃ مقاصد قرآن کے چھٹے حصہ پر شامل ہوئی مگر اس معنی کی تعبیر ہزار آیتوں کے لفظ سے کرنا بہ نسبت اس کے زیادہ افخم اجل اور بھاری بھرکم معلوم ہوتی ہے کہ محض سدر قرآن کہہ دیا جائے۔ اور اسی راوی نے سورۃ الکافرون کے ربع قرآن اور سورۃ الاخلاص کے ثلث قرآن ہونے کے راز میں (باوجود اس کے کہ ان دونوں سورتوں میں سے ہر ایک کا نام الاخلاص ہی کیا جاتا ہے۔ یہ بیان کیا ہے کہ سورۃ الاخلاص جس قدر صفات الہی پر مشتمل ہے اتنے صفات سورۃ الکافرون میں نہیں ہیں۔ اور یہ بات بھی ہے کہ تو حید نام ہے معبود کی الہیت کے ثابت کرنے اور اُس کی تقدیس اور اُس کے ماسوا کی الوہیت کی نفی کا۔ اور سورۃ الاخلاص نے اثبات اور تقدیس کی تصریح کرنے کے بعد غیر خدا کی عبادت کی نفی کی جانب تلویح کر دی ہے۔ اور الکافرون نے نفی کی تصریح کرنے کے بعد اثبات اور تقدیس کی تلویح کی ہے۔ لہذا ان دونوں تصریحوں اور تلویحوں کے مابین وہی فرق ہے جو کہ ثلث اور ربع کے مابین فرق ہوتا ہے۔ انتہی کلامہ۔

مذنیب بہت سے عالموں نے حدیث ”اِنَّ اللّٰهَ جَمَعَ عِلْمَ الْاَوَّلِيْنَ وَالْاٰخِرِيْنَ فِي الْكِتَابِ الْاَرْبَعَةِ وَعِلْمُهَا فِي الْقُرْآنِ وَعِلْمُهَا فِي الْفَاتِحَةِ“ کے بعد اس قدر اور بڑھایا ہے کہ ”اور فاتحۃ الكتاب کے علوم کو بسم اللہ اور بسم اللہ کے علوم کو اُس کے حرف با میں جمع کیا ہے۔ اور اس کی توجیہ یوں کی گئی ہے کہ مقصود تمام علموں سے یہی ہے کہ بندہ اپنے پروردگار سے واصل ہو جائے۔ اور بسم اللہ میں حرف بالصاق کے معنی میں آیا ہے۔ اس لئے یہ بندہ کو جناب رب العزت سے ملحق کر دیتا ہے۔ اور یہی بات کمال مقصود ہے۔ اس بات کو امام رازی اور ابن النقیب نے اپنی اپنی تفسیروں میں ذکر کیا ہے۔

نوع چوتھ

مفردات قرآن

السلفی نے کتاب المختار من الطیوریات میں شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کسی سفر میں ایک سواروں کی جماعت سے ملے جس میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ تھے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کو حکم دیا کہ اُن لوگوں سے پکار کر دریافت کرے کہ وہ کہاں سے آرہے ہیں؟ قافلہ کے لوگوں نے جواب دیا ”اَقْبَلْنَا مِنَ الْفَجِّ الْعَمِيقِ نُرِيدُ النَّبِیَّ الْعَمِيقَ“ (یعنی ہم لوگ منزل دور راز سے آرہے ہیں اور بیت اللہ شریف کو جاتے ہیں)۔ عمر رضی اللہ عنہ نے

یہ جواب سن کر فرمایا کہ ”بے شک ان لوگوں میں کوئی عالم آدمی ہے۔ انہوں نے پھر ایک شخص کو حکم دیا کہ وہ اُن سے باواز بلند دریافت کرے کہ ”کون سا قرآن عظیم تر ہے؟“ عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس سوال کے جواب میں کہا ”اللہ لا الہ الا هو الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ“ عمر رضی اللہ عنہ نے اُس شخص سے فرمایا ان سے دریافت کر کہ ”کون سا قرآن احکم ہے؟“ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ”اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَایْتَا ذِی الْقُرْبٰی“۔ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ان سے دریافت کر کہ ”کون قرآن اجمع (جامع تر ہے؟“ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ”فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهُ وَفَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهُ“۔ عمر رضی اللہ عنہ نے حکم دیا کہ ان سے دریافت کرو کہ ”کون سا قرآن احزن ہے؟“ جواب ملا ”مَنْ یَّعْمَلْ سُوءًا یُجْزَ بِهِ“ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ان سے پوچھو کہ ”اُرْجٰی“ قرآن کون سا ہے؟ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ”قُلْ یَا عِبَادِی الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ“۔ یہ جوابات سن کر عمر رضی اللہ عنہ نے اس جماعت سے استفسار کیا کہ ”کیا تم لوگوں میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ موجود ہیں؟“ انہوں نے کہا ”ہاں“۔ اس روایت کو عبدالرزاق نے اپنی تفسیر میں اسی کے طرز پر بیان کیا ہے۔

عبدالرزاق ہی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن شریف میں اعدل آیت قولہ تعالیٰ ”اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ“ اور احکم آیت قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ.....“ ہے۔

حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن شریف میں خیر اور شر دونوں باتوں کی بہت بڑی جامع آیت قولہ تعالیٰ ”اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ“ ہے۔

طبرانی نے انہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن شریف میں کوئی آیت بہت بڑی فرحت انگیز اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے۔“ ”قُلْ یَا عِبَادِی الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ.....“ اور یہ آیت سورۃ الغفر میں ہے۔ اور اس آیت سے بڑھ کر تفویض کرنے والی کوئی آیت نہیں جو کہ سورۃ النساء القصری میں ہے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ یَّتَوَكَّلْ عَلٰی اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهُ.....“

ابو ذر الہروی نے فضائل القرآن میں ابن عمر کے طریق سے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا آپ فرماتے تھے کہ ”قرآن میں سب سے بڑی آیت ”اللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ“۔ اعدل آیت ”اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ.....“ ”اخوف آیت ”فَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَیْرًا یَّرَهُ وَفَمَنْ یَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا یَّرَهُ“ اور اُرْجٰی (بہت بڑی امید بندھانے والی) آیت قولہ تعالیٰ ”قُلْ یَا عِبَادِی الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَةِ اللّٰهِ.....“ ہے۔

اس بارہ میں کہ قرآن شریف میں ارجی آیت کون سی ہے دس سے زائد مختلف اقوال آئے ہیں ازاںجملہ ایک قول یہ

۱۔ بہت زیادہ رنج و غم۔

۲۔ بے حد امید افزاء۔

۳۔ الزمر۔

۴۔ الطلاق۔

ہے کہ وہ سورۃ الزمر کی آیت ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا.....“ ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”أَوَلَمْ تُؤْمِنُ . قَالَ بَلَىٰ“ ہے اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں کی ہے۔ اور ابو عبید نے صفوان بن سلیم سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا ”ابن عباسؓ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما دونوں ایک دوسرے سے ملے تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ”کتاب اللہ میں کون سی آیت نہایت امید افزا ہے؟ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ.....“ یہ سن کر ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا لیکن خدا تعالیٰ کا قول ”وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُنْخِي الْمَوْتَىٰ . قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنُ . قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي“ (یہ آیت کیسی ہے؟) ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ”پس ابراہیم علیہ السلام اپنے قول ”بلیٰ“ کے ساتھ راضی ہو گئے تھے (یعنی انہوں نے رضائے الہی کو تسلیم کر لیا تھا)۔“ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ جواب سن کر فرمایا ”بس یہی بات شیطانی دوسوہ ہے جو دل میں عارض ہوا کرتا ہے۔“

تیسرا قول وہ ہے جس کی روایت ابو نعیم نے کتاب الحلیہ میں علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”اے اہل عراق کے جھوٹے لوگ تو یہ کہتے ہو کہ قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر امید دلانے والی آیت ”قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا.....“ ہے۔ لیکن ہم اہل بیت یہ کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں ارغی آیت قولہ تعالیٰ ”وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ“ ہے۔ اور وہی شفاعت ہے۔“

چوتھا قول ہے جس کی روایت الواحدی نے علی بن الحسین سے کی ہے کہ اس نے کہا ”اہل دوزخ پر سخت ترین آیت ”فَلذُوقُوا فَلَٰنَ نَزِيدَ كُمْ إِلَّا عَذَابًا“ ہے۔ اور قرآن شریف میں سب سے بڑھ کر اہل توحید کے لئے امید افزا آیت قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ.....“ ہے۔ اور ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس کو حسن قرار دیا ہے کہ انہوں نے کہا ”میرے نزدیک قرآن شریف کی سب سے بڑھ کر محبوب آیت قولہ تعالیٰ ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ.....“ ہے۔“

پانچواں قول وہ ہے جس کو مسلم نے اپنی صحیح میں ابن المبارک سے نقل کیا ہے کہ ”قرآن شریف میں ارغی آیت قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَأْتِلْ أُولَٰؤُا الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ..... إِلَّا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ“ ہے۔“

چھٹا قول وہ ہے جس کی روایت ابن ابی الدنیا نے کتاب التوبہ میں ابی عثمان الہندی سے کی ہے کہ اُس نے کہا ”میرے نزدیک قرآن شریف میں اس امت کے لئے کوئی آیت قولہ تعالیٰ ”وَآخِرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخِرَ سَيِّئًا“ سے بڑھ کر امید افزا نہیں ہے۔“

ساتواں اور آٹھواں قول یہ ہے کہ ابو جعفر نخاس نے قولہ تعالیٰ ”فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ“ کے بارہ میں کہا ہے کہ میرے نزدیک قرآن شریف میں یہی ارغی آیت ہے مگر یہ کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ قرآن شریف میں ارغی آیت قولہ تعالیٰ ”وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ“ ہے۔ اور اسی طرح پر اس کی حکایت اُن سے کی گئی ہے۔ اور اُس نے ”علی احسانہم“ نہیں لکھا ہے۔

نواں قول یہ ہے کہ الہروی نے کتاب مناقب الشافعی میں ابن عبدالحکم سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”میں نے

شافعی سے دریافت کیا کہ کون سی آیت نہایت امید افزا ہے؟ انہوں نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”يَتِيْمًا ذَا مَقْرَبَةٍ اَوْ مِسْكِيْنًا ذَا مَقْرَبَةٍ“ اور اُس نے کہا ہے کہ میں نے شافعی ہی سے کوئی ایسی حدیث بھی دریافت کی جو کہ مرد مومن کے لئے بہت امید بندھانے والی ہو تو انہوں نے بیان کیا کہ جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن ہر ایک مسلمان آدمی کو ایک کافر شخص اُس کے قدم پر چڑھ کر دیا جائے گا۔

دسواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ“ ارجی آیت ہے۔

گیارہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”هَلْ يُجٰزِيْ اِلَّا الْكٰفُوْرَ“ ہے۔

بارہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”اِنَّا قَدْ اَوْحٰى اِلَيْنَا اَنَّ الْعَذٰبَ عَلٰی مَنْ كَذَّبَ وَتَوَلٰى“ ہے۔ اس قول کی حکایت الکرمانی نے کتاب العجائب میں کی ہے۔

اور تیرہواں قول یہ ہے کہ وہ قولہ تعالیٰ ”وَمَا اَصٰبَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فِیْمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيْرٍ“ ہے۔ ان چاروں اقوال کی حکایت نووی نے رؤس المسائل میں کی ہے اور اخیر کا قول علی رضی اللہ عنہ سے بھی ثابت ہے چنانچہ احمد کی مسند میں اُن سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”کیا میں تم کو کتاب اللہ کی وہ افضل آیت نہ بتاؤں جو کہ ہم سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان کی ہے؟ وہ قولہ تعالیٰ ”وَمَا اَصٰبَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فِیْمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيْرٍ“ ہے اور آپ نے فرمایا کہ ”اے علی میں اس کی تفسیر تم کو بتاتا ہوں (جو یہ ہے کہ) تم کو دنیا میں جو مرض یا عقوبت یا بلاء پہنچتی ہے وہ تمہارے ہی ہاتھوں کی کمائی کے سبب سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس سے زیادہ کریم ہے کہ سزا کو دہرائے (یعنی پھر آخرت میں وہ سزا نہ دے) اور جس خطا سے حق سبحانہ و تعالیٰ نے دنیا میں درگزر کی تو اللہ تعالیٰ اس سے بہت بڑھ کر حلیم ہے کہ وہ گناہ کی معافی دینے کے بعد پھر اُس کی گرفت کی طرف عود کرے۔ (یعنی جو گناہ خدا تعالیٰ نے معاف کر دیا پھر دوبارہ وہ اُس کی پریش نہ فرمائے گا)۔

چودھواں قول یہ ہے کہ قولہ تعالیٰ ”قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنْ يَّتَّهَوْا يَغْفِرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ“ شبلی نے کہا ہے کہ جب خدا تعالیٰ نے کافر کو اپنے باب رحمت میں داخل ہونے کا اذن دے دیا ہے جس صورت میں کہ وہ کافر اُس کی توحید اور شہادت (ربوبیت) کا اظہار کرے۔ تو کیا تم خیال کر سکتے ہو کہ وہ کریم و رحیم آقا اُس شخص کو اپنے باب رحمت سے نکال دے گا جو کہ اُس میں پہلے ہی سے داخل تھا۔ اور جو اُس آستانہ کی خدمت اور اس پر جہیں سائی کرنے میں اپنی عمر بسر کر چکا ہے۔

پندرہواں قول یہ ہے کہ وہ ارجی آیت ایۃ السّٰیْنِ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ پاک نے اپنے بندوں کو اُن کی دنیوی مصلحتوں کی طرف رہنمائی کی ہے اور یہاں تک کہ اُن کے معاملات پر توجہ فرمائی کہ انہیں قرض کے لکھ لینے کا حکم دیا خواہ وہ زیادہ ہو یا کم۔ پس اس بات کا مقتضی یہی ہے کہ اللہ پاک سے بندوں کے گناہوں کی معافی کی امید کی جائے اس واسطے کہ اُس کی عظیم عنایت کا ان کے ساتھ ظہور ہو چکا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اسی قول سے وہ روایت بھی ملتی ہے جس کو ابن المنذر نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ ابن مسعود کے ربو بنی اسرائیل اور اُن کی اُن فضیلتوں کا ذکر آیا جو کہ خداوند کریم نے انہیں عطا کی ہیں تو انہوں

نے کہا ”بنو اسرائیل کی یہ کیفیت تھی کہ جس وقت اُن میں سے کوئی شخص کسی گناہ کا مرتکب ہوتا تھا تو صبح کے وقت اُس کے گناہ کا کفارہ اُس کے دروازہ کی چوکھٹ پر لکھا ہوا ملتا تھا اور تمہارے گناہوں کا کفارہ صرف ایک قول مقرر کیا گیا ہے جس کو تم محض زبان سے کہہ لیتے یعنی تم خدا سے مغفرت چاہتے ہو اور وہ تم کو معاف کر دیتا ہے۔ اُس ذات پاک کی قسم جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ ہم کو اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی آیت عطا فرمائی ہے جو کہ میرے نزدیک دنیا اور مافیہا سے محبوب تر ہے اور وہ آیت یہ ہے ”وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ.....“

اور وہ آیت بھی اسی سلسلہ میں ملحق ہوگی جس کو ابن ابی الدنیا کتاب التوبۃ میں جو کہ اس اُمت کے لئے اُن چیزوں میں سب سے اچھی ہیں۔ جن پر آفتاب طلوع اور غروب ہوتا ہے (یعنی عالم کائنات کی ہر شے سے اچھی ہیں) اُن میں سے پہلی آیت قولہ تعالیٰ ”يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ رِجْسَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنْنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ“

دوسری آیت ”وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهْوَاتِ“

تیسری آیت ”يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ.....“

چوتھی آیت ”أَنْ تَجْثَبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ.....“

پانچویں آیت ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ.....“

چھٹی آیت ”وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ“

ساتویں آیت ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ.....“

اور آٹھویں آیت ”وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ.....“ ہے۔

وہ روایت بھی جس کو ابن ابی حاتم نے عکرمہ سے روایت کیا ہے اُس نے کہا ”ابن عباسؓ سے کتاب اللہ کی ارجحی آیت کی نسبت سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا وَعَلَىٰ شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ ہے۔

کتاب اللہ کی سخت ترین آیت:

ابن راہویہ نے اپنی مسند میں روایت کی ہے۔ انبانا ابو عمرو والعقدی انبانا عبد الجلیل بن عطیہ عن محمد بن المنتشر کہ اُس نے کہا ایک شخص نے عمر بن الخطابؓ سے کہا کہ مجھ کو کتاب اللہ میں ایک شدید تر آیت معلوم ہوئی ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے پلٹ کر اُس شخص کو درہ سے مارا اور فرمایا کیا تو نے اس کا سراغ لگا کر اُسے معلوم کیا ہے؟ اچھا بتا وہ کون سی آیت ہے؟ اُس شخص نے کہا قولہ تعالیٰ ”مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ“ پس ہم میں سے کوئی ایسا نہیں جو کسی بدی کا مرتکب ہو مگر یہ کہ اس کو اُس کی جزا ملے گی۔ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بات سن کر فرمایا جس وقت یہ آیت اُتری تھی اُس وقت ہم بہت دیر تک اس حالت میں مبتلا رہے کہ ہمیں کھانا پینا کچھ بھی اچھا نہیں معلوم ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ اللہ پاک نے اس کے بعد یہ آیت نازل فرمائی اور ہمیں آسانی عطا کی قال اللہ تعالیٰ ”مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا“

اور ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”میں نے ابا ہریرۃ الاسلمی سے کتاب اللہ کی اُس اشد

آیت کی نسبت دریافت کیا جو کہ اہل دوزخ پر گراں تر ہے تو اس نے بیان کیا کہ وہ قولہ تعالیٰ ”فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا“ ہے۔

اور صحیح بخاری میں سفیان سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا ”قرآن میں قولہ تعالیٰ ”لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ“ سے بڑھ کر میرے نزدیک کوئی آیت سخت تر نہیں ہے۔

اور ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”قرآن میں اس آیت سے بڑھ کر سخت تو بیخ کرنے والی کوئی آیت نہیں ”لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَجْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ الشَّحْتَ“۔

مبارک بن فضالہ نے کتاب الزہد میں ضحاک بن مزاحم سے روایت کی ہے کہ اُس نے قولہ تعالیٰ ”لَوْ لَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَجْبَارُ“ کو پڑھ کر کہا۔ خدا کی قسم ہے میرے نزدیک قرآن شریف میں کوئی خوف دلانے والی آیت اس آیت سے بڑھ کر نہیں ہے۔ ابن ابی حاتم نے حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی آیت ایسی نہیں نازل کی گئی جو کہ آپ پر قولہ تعالیٰ ”وَتُخْفَى فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ“ سے بڑھ کر سخت رہی ہو۔

ابن المندر نے ابن سیرین رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس آیت سے بڑھ کر خوف دلانے والی کوئی آیت نہ تھی ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ“ اور ابی حنیفہ سے منقول ہے کہ قرآن میں بہت زیادہ خوف دلانے والی آیت قولہ تعالیٰ ”وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ“ ہے۔ اور اُن کے سوا کسی اور شخص کا قول ہے کہ وہ آیت قولہ تعالیٰ ”سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ“ ہے۔ اور اسی واسطے کسی عالم نے یہ بات کہی تھی کہ اگر میں یہ کلمہ محلہ کے چوکیدار کی زبان سے سن لوں تو مجھے نیند ہی نہ آئے۔ اور ابن ابی زید کی کتاب النوادر میں آیا ہے کہ مالک نے فرمایا ”نفس پرست لوگوں پر سخت ترین آیت قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ“ ہے۔ پس انہوں نے اس کی تاویل بھی اَهِلَ الْأَهْوَاءِ (نفس پرستوں) ہی پر کی ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”کتاب اللہ میں دو آیتیں کیسی سخت تر ہیں اُس شخص پر جو کہ اُس کے بارہ میں جدال کرتا ہے؟ قولہ تعالیٰ ”مَا يَجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا“ ”وَالَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ“۔

السعیدی کا بیان ہے کہ سورۃ الحج قرآن کی عجیب چیزوں میں سے ہے کیونکہ اُس میں مکی مدنی، حضری، سفری، لیلیٰ، نہاری، حربی، ہلکی، ناسخ، اور منسوخ ہر طرح کی آیتیں موجود ہیں۔ چنانچہ تیس آیتوں کے سرے سے لے کر سورۃ کے آخر تک مکی آیتیں ہیں۔ پندرہویں آیت کے آغاز سے تیسویں آیت کے سرے تک مدنی آیتیں ہیں۔ لیلیٰ آیتیں اُس کے اول کی پانچ آیتیں ہیں۔ نہاری آیتیں نویں آیت کے سرے سے لے کر بارہویں آیت کے سرے تک ہیں۔ اور حضری آیتیں تیسویں آیت کے آغاز تک۔ میں کہتا ہوں کہ اور سفری اُس کی پہلی آیت ہے۔ ناسخ آیت قولہ تعالیٰ ”أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ“ کہ اس کو آیۃ السیف سے نسخ کر دیا ہے اور قولہ تعالیٰ ”وَمَا

أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا.....“ بھی منسوخ ہے کہ اس کو قولہ تعالیٰ ”سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى“ نے نسخ کیا ہے۔
 الکرمانی نے کہا ہے ”مفسرین نے ذکر کیا ہے کہ قولہ تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ.....“ حکم اور معنی اور
 اعراب کی جہتوں سے قرآن کی مشکل ترین آیت ہے۔ اور کسی دوسرے شخص کا قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا
 زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ.....“ نے امر نہی اباحت اور خبر کے تمام احکام شریعت اپنے اندر جمع کر لئے ہیں۔ اور الکرمانی
 کتاب العجائب میں کہتا ہے کہ اللہ پاک نے اپنے قول ”نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ“ میں قصہ یوسف بیان
 کرنے کا ایماء فرمایا ہے۔ اور خدائے پاک نے اس قصہ کو احسن القصص کے نام سے اس لئے موسوم کیا کہ وہ حاسد اور محسود
 مالک اور مملوک۔ شاہد اور مشہود عاشق اور معشوق، حبس اور اطلاق، بجن اور خلاص، فراخ سالی اور خشک سالی وغیرہ امور کے
 یوں بیان ہونے پر مشتمل ہے کہ ویسا بیان مخلوق انسان کی طاقت سے خارج ہے۔ اور اسی راوی نے کہا ہے کہ ابو عبیدہ نے
 روثہ کا یہ قول نقل کیا کہ قرآن میں قولہ تعالیٰ فَاصْبِرْ بِمَا تُؤْمَرُ سے بڑھ کر اعراب دیا گیا کوئی قول نہیں ہے۔

اور ابن خالویہ نے کسی کتاب میں بیان کیا ہے کہ کلام عرب میں ایک حرف (کلمہ) کے سوا اور کوئی لفظ ایسا نہیں ملتا
 جس نے مانافیہ کی تمام لغتوں کو ایک جا فراہم کر لیا ہو۔ اور وہ لفظ قرآن میں آیا ہے جس نے مانافیہ کی ہر سہ لغات کو جمع کیا
 ہے یعنی قولہ تعالیٰ ”مَاهُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ“۔ جمہور نے اس کی قراءت نصب کے ساتھ کی ہے۔ اور بعض لوگوں نے رفع کے ساتھ
 پڑھا ہے۔ اور ابن مسعود نے مَاهُنَّ بِأُمَّهَاتِهِمْ“ حرف با کے ساتھ پڑھا ہے۔ اور کہتا ہے کہ قرآن شریف میں کوئی لفظ
 افعل کے وزن پر نہیں ملتا۔ مگر ابن عباس کی قراءت ”أَلَا إِنَّهُمْ يَشْنُونَ ضُدُورَهُمْ“ میں۔ بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن
 شریف میں سب سے طویل تر سورة البقرہ ہے اور سب سے چھوٹی سورة الکوثر۔ اور لمبی سے لمبی آیت دین (قرض) کی
 آیت ہے۔ اور سب سے چھوٹی آیت ہے وَالضُّحَىٰ اور والفجر اور باعتبار رسم الخط کے قرآن شریف میں سب سے طویل
 کلمہ ”فَأَسْقَيْنَا كُمُوهُ“ ہے۔ اور قرآن شریف میں دو آیتیں اس طرح کی ہیں جن میں سے ہر ایک نے حروف مجتم کو جمع کر لیا
 ہے اور وہ یہ ہیں ”ثُمَّ أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمْنٌ.....“ اور مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ اور قرآن شریف میں حاک کے بعد حاک
 بلا کسی حاک (رکاوٹ یا فاصل) کے صرف دو جگہوں میں آئی ہے:

(۱) عُقْدَةُ النِّكَاحِ حَتَّى

(۲) لَا أَبْرَحَ حَتَّىٰ اور اسی طرح دو کاف بھی بلا کسی فاصل کے دو ہی جگہ پر آئے ہیں:

(۱) مَنَابِغُكُمْ

(۲) مَا سَلَكَكُمْ“ اور یونہی دو عین بلا کسی حرف فاصل کے ایک جگہ میں آئے ہیں ”وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ

دِينًا“ اور کوئی آیت بجز آیت دین کے ایسی نہیں جس میں تیس کاف آئے ہوں۔ اور نہ کوئی دو آیتیں بجز مواریت کی
 دونوں آیتوں کے ایسی ہیں جن میں تیرہ وقف آئے ہیں اور نہ کوئی تین آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں دس واو ہوں۔
 مگر والعصر پوری۔ اور نہ بجز الرحمن کے کوئی اکیاون آیتوں کی ایسی سورت ہے جس میں باون وقف ہوں۔ ان مذکورہ
 بالابااتوں میں سے اکثر باتوں کا ذکر ابن خالویہ نے کیا ہے۔

ابو عبد اللہ البخاری نے بیان کیا ہے کہ جس وقت میں سب سے پہلی مرتبہ سلطان محمود بن ملک شاہ کے پاس گیا

ہوں تو اُس وقت اُس نے مجھ سے کسی ایسی آیت کو دریافت کیا جس کے اول میں غین ہوں۔ میں نے جواب دیا کہ ایسی آیتیں تین ہیں۔ ایک قولہ تعالیٰ غَافِرِ الذَّنْبِ اور دو آیتیں کسی قدر اختلاف کے ساتھ غَلَبَتِ الرُّؤْمُ اور غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ ہیں۔

اور شیخ الاسلام ابن حجرؒ کے خط سے منقول ہے کہ قرآن شریف میں چار پے درپے شدات (تشدیدیں) قولہ تعالیٰ "نَسِيًا رَبُّ السَّمَوَاتِ، فِي بَحْرِ لَجِي يَغْشَاهُ مَوْجٌ، قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ، اور وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَاءَ مِثْلَ زَيْفَرٍ"۔

نوع پچھتر

خواص قرآن

ایک جماعت نے اس نوع میں مفرد کتابیں تالیف کی ہیں کہ ازاجملہ تمیمی اور حجت الاسلام غزالی ہیں اور متاخرین میں سے یافعی نے اس بحث پر مستقل کتاب لکھی ہے۔ اور اس بارہ میں جو باتیں ذکر کی جاتی ہیں ان میں سے بیشتر باتوں کا مستند صالحین اور درویشوں کے تجربے ہیں۔ اور یہاں میں اس نوع کو پہلے ان باتوں سے شروع کرتا ہوں جو کہ حدیث شریف میں وارد ہوئی ہیں اور اس کے بعد ان خاص خاص باتوں کو چنوں گا جن کو سلف کے بزرگوں اور نیک و پارسالوگوں نے ذکر کیا ہے۔

ابن ماجہ وغیرہ نے ابن مسعودؓ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ تم کو دو شفا کیں لازم لینا چاہئے غسل (شہد) اور قرآن اور اسی راوی نے علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے تخریج کی ہے کہ "بہترین دو قرآن ہے" اور ابو عبیدہ نے طلحہ بن مبصر سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا "کہا جاتا تھا کہ جس وقت مریض کے قریب قرآن پڑھا جائے تو وہ بیمار اس بات کے سبب سے کچھ تخفیف پاتا ہے"۔ بیہقی نے الشعب میں داثلہ بن الاسقع سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں اپنے حلق میں درد ہونے کی شکایت کی تو آپ نے فرمایا "تو قرآن پڑھ"۔ ابن مردویہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھے کچھ سینہ کی شکایت ہے"۔ آپ نے فرمایا تو قرآن شریف پڑھ۔ اللہ پاک فرماتا ہے "وَشَفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ"۔ بیہقی وغیرہ نے عبد اللہ بن جابر کی یہ حدیث روایت کی ہے کہ فاتحہ الکتاب میں ہر ایک بیماری کی شفا ہے"۔ اور خلعی نے اپنے فوائد میں انہی عبد اللہ بن جابر سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ فاتحہ الکتاب ہر چیز سے شفاء کا سبب ہے مگر سام سے اور سام موت ہے۔

سعید بن منصور اور بیہقی وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ فاتحہ الکتاب سم (زہر) سے شفا ہے"۔ اور بخاری نے انہی ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ہم اپنے ایک سفر میں تھے کہ ہمارے پاس ایک چھوکری آئی اور اُس نے کہا "قبیلہ (یا محلہ) کے سردار کو سانپ نے کاٹا ہے۔ آیا تم لوگوں میں کوئی جھاڑ نے پھونکنے والا بھی ہے؟" یہ سن کر ہم میں سے ایک شخص اُس کے ساتھ ہولیا اور اُس نے جا کر

مارگزیدہ کو ام القرآن پڑھ کر جھاڑ دیا اور وہ شخص اچھا ہو گیا۔ پھر یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کی گئی تو آپ نے فرمایا ”اُس کو کیا معلوم تھا کہ یہ سورت رقیہ (منتر) ہے؟“

اور طبرانی نے الاوسط میں سائب بن یزید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گندہ دہنی کی بیماری میں فاتحہ الکتاب کو مجھے بطور تعویذ کے دیا تھا یا بتایا تھا۔ بزار نے انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس وقت تو بستر پر لیٹے تو فاتحہ الکتاب اور قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ پڑھ لے تو بے شک تو موت کے سوا اور ہر ایک چیز سے محفوظ و مامون ہو جائے گا۔ مسلم نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جس گھر میں سورۃ البقرہ پڑھی جاتی ہے اُس میں شیطان نہیں داخل ہوتا۔ عبد اللہ بن احمد نے زوائد المسند میں ابی بن کعب سے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھا کہ ایک اعرابی آیا اور اُس نے عرض کیا ”میرا ایک بھائی ہے اور اُسے ایک دُکھ ہے“ آپ نے فرمایا اُس کا دُکھ کیا ہے؟“ اعرابی نے کہا اس کے دماغ میں کچھ خلل ہے (یا اُسے آسیب ہے) آپ نے ارشاد کیا ”اچھا اُس کو میرے پاس لے آ“۔ چنانچہ وہ اعرابی اپنے بیمار بھائی کو لے آیا۔ اور اُسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روبرو بٹھا دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاتحہ الکتاب سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں۔ یہ دونوں آیتیں ”وَاللّٰهُمَّ اِلٰهَ وَاحِدٌ“ اور آیت الکرسی۔ اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے اخیر کی ایک آیت سورۃ آل عمران کی ”شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ“۔ ایک آیت سورۃ الاعراف کی ”اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ“ سورۃ المؤمنین کا آخر ”فَتَعَالٰی اللّٰهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ“ ایک آیت سورۃ الجن کی ”وَ اِنَّهُ تَعَالٰی جَدُّ رَبِّنَا“ دس آیتیں سورۃ الصافات کے اول کی تین آیتیں سورۃ کے اخیر کی۔ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ اور معوذتین کو پڑھ کر اُس پر دم کر دیا اور وہ شخص یوں سالم ہو کر اٹھ کھڑا ہوا کہ گویا اُسے کبھی کوئی شکایت ہی نہیں ہوئی تھی۔

دارمی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفہ روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ البقرہ کے اول کی چار آیتیں آیت الکرسی اور آیت الکرسی کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں سورۃ البقرہ کے اخیر کی پڑھے گا تو اُس دن نہ تو اُس کے اور اس کے گھر والوں کے کسی کے نزدیک بھی شیطان نہ آ سکے گا۔ اور نہ کوئی چیز اُس کو رنج پہنچائے گی۔ اور یہ آیتیں جس مجنون پر پڑھ کر دم کی جائیں گی وہ تندرست ہو جائے گا۔ بخاری کے صدقہ کے قصہ میں ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک جن نے اُن سے کہا تھا جس وقت تم بستر پر جاؤ تو آیت الکرسی پڑھ لیا کرو پس اس حالت میں تم پر خدا تعالیٰ کی طرف سے برابر ایک نگہبان مقرر ہو جائے گا اور صبح تک شیطان تمہارے قریب نہ پھٹک سکے گا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یاد رکھو اُس جن نے تم سے سچ کہا ہے بحالیکہ وہ سخت جھوٹا ہے۔ الحاملی نے اپنے فوائد میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اُنہوں نے کہا ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”یا رسول اللہ! آپ مجھے کوئی ایسی چیز سکھائیے کہ اللہ پاک اُس سے مجھ کو نفع پہنچائے۔ آپ نے ارشاد کیا ”تو آیت الکرسی پڑھ۔ پس بے شک وہ تیری اور تیری ذریت کی حفاظت کرے گی اور تیرے گھر کی حفاظت رکھے گی یہاں تک کہ تیرے گھر کے گرد والے گھروں کی بھی۔“ دینوری نے الحمالہ میں حسن سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بے شک جبریل علیہ السلام میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا کہ ایک عفریت قوم جن میں سے آپ کی تاک میں ہے۔ لہذا جب آپ بستر پر جائیں تو یہ آیت

الکری پڑھ لیا کریں۔ اور کتاب الفردوس میں ابی قتادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مروی ہے کہ ”جو شخص تکلیف اور سختی کے وقت آیت الکری پڑھے گا اللہ پاک اُس کی فریاد کو پہنچے گا۔“

دارمی نے مغیرہ بن سہب سے جو کہ عبد اللہ کے اصحاب میں سے تھا روایت کی ہے کہ اس نے کہا جو شخص سوتے وقت سورۃ البقرہ کی دس آیتیں پڑھے گا وہ قرآن شریف کو نہ بھولے گا۔ چار آیتیں اس کے اول سے۔ آیت الکری اور اس کے بعد کی دو آیتیں اور تین آیتیں اس سورۃ کے آخر کی۔ اور دیلمی نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ دو آیتیں ایسی ہیں کہ وہی دونوں قرآن ہیں اور وہی شفا دیتی ہیں۔ اور وہی دونوں خدا تعالیٰ کی محبوب چیزوں میں سے ہیں۔ اور وہ سورۃ البقرہ کے اخیر کی دو آیتیں ہیں۔ طبرانی نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کیا میں تجھ کو ایک ایسی دعا نہ سکھاؤں کہ تو اُس کو پڑھے تو اگر تجھ پر ”شیر“ کے برابر قرض ہو تو اللہ پاک اُسے ضرور ادا کر دے گا“ قُلِ اللّٰهُمَّ مَالِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَاءُ..... بِغَیْرِ حِسَابٍ“ رَحْمَنَ الدُّنْیَا وَرَحِیْمَهَا تُعْطِی مَنْ تَشَاءُ مِنْهُمَا وَتُمْنَعُ مَنْ تَشَاءُ اَرْحَمُیْ رَحْمَةً تَغْنِیْ بِهَا عَنْ رَحْمَةِ مَنْ سِوَاکَ“ اور بیہقی نے کتاب الدعوات میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت تم میں سے کسی شخص کی سواری کا جانور کچھ دنوں تک سواری لیا جانا ترک ہونے کے باعث شرارت اور بدی کرنے لگے تو اُسے چاہئے کہ یہ آیت اُس کے دونوں کانوں میں پڑھ کر دم کر دے۔ ”اَفْغِیْرْ دِیْنِ اللّٰهِ یُغْفِرْ وَلَهُ اسْلَمٌ مِنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَتَکْرُہًا وَّآلِیْہِ تَرْجَعُوْنَ“ اور بیہقی نے الشعب میں ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں ایک غیر معروف راوی بھی پڑتا ہے علی رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ کسی بیمار پر سورۃ الانعام نہ پڑھی جائے گی مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ اُس کو شفا عطا فرمائے گا۔ اور ابن السنی نے بی بی فاطمہ سے روایت کی ہے کہ جس وقت اُن سے بچہ ہونے کا وقت قریب آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی ام سلمہ اور بی بی زینبؓ کو حکم دیا کہ وہ فاطمہ الزہراءؓ کے پاس بیٹھ کر آیت الکری اور ”اِنَّ رَبَّکُمْ اللّٰہُ“ پڑھیں اور معوذتین پڑھ کر ان پر دم کریں۔ اور اسی راوی نے یہ بھی روایت کی ہے کہ حسین بن علی رضی اللہ عنہ نے یہ حدیث بیان کی ہے ”میرے اُمّت کے لئے ڈوبنے سے امان ہے جب کہ وہ جہاز پر سوار ہوتے ہی یہ آیت پڑھ لیا کریں“ بِسْمِ اللّٰہِ مَجْرِبًا: یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَنْ رَّبِّیْ لَغَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ“ اور ”وَمَا قَدَرُوا اللّٰہَ حَقَّ قَدْرِہِ“ اور ابن ابی حاتم نے لیث سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مجھ کو اطلاع ملی ہے کہ یہ آیتیں جادو سے شفا دینے والی ہیں ان کو پڑھ کر ایک پانی سے بھرے ہوئے ظرف میں دم کیا جائے اور پھر وہ پانی جادو کے مارے ہوئے شخص کے سر پر ڈالا جائے۔ ایک وہ آیت جو کہ سورۃ یونس میں ہے۔ ”قُلْ مَا اَلْقَوْا قَالَ مُوسٰی مَا جِئْتُمْ بِہِ السِّحْرِ..... الْمُجْرِمُوْنَ اور قولہ تعالیٰ ”فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا کَانُوْا یَعْمَلُوْنَ“ چار آیتوں کے آخر تک۔ اور قولہ تعالیٰ ”اِنَّمَا صَنَعُوْا کِیْدًا سَاجِرًا..... اور حاکم وغیرہ نے ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ مجھ کو کسی امر نے تکلیف نہیں پہنچائی مگر یہ کہ جبریل علیہ السلام کسی صورت میں میرے سامنے آئے اور انہوں نے کہا ”اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) تم کہو ”تَوَكَّلْتُ عَلٰی الْحَیِّ الَّذِیْ لَا یَمُوْتُ. وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ لَمْ یَتَّخِذْ

ایک کے ایک پہاڑ کا نام ہے۔

دعاؤں کے باب۔

وَلَمَّا يَكُنْ لَهُ شَرِيكَ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذَّلِيلِ وَكَبِّرُهُ تَكْبِيرًا“ اور الصابونی نے کتاب المستبین میں ابن عباسؓ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ یہ آیت چوری سے موجب امان ہے۔ ”قُلِ ادْعُوا اللَّهَ اَوْ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ ...“ اور بیہقی نے کتاب الدعوات میں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی کہ اللہ پاک جس بندہ پر اہل مال یا اولاد میں سے کوئی انعام فرمائے اور وہ بندہ ”مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللَّهِ“ کہہ لے تو وہ اُس نعمت کے بارہ میں بجز موت کے اور کوئی آفت نہ دیکھے گا۔“ داری نے عبدہ بن ابی لبابہ کے طریق پر زر بن حبیش سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”جو شخص سورۃ الکہف کا آخر اس نیت سے پڑھے کہ وہ رات کے فلاں گھنٹے میں اٹھ بیٹھے تو وہ ضرور اسی وقت بیدار ہوگا۔“ عبدہ کہتا ہے کہ ہم نے اُس کو آزمایا اور ایسا ہی پایا۔ ترمذی اور حاکم نے سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ذی النون نے جب کہ وہ مچھلی کے پیٹ میں تھے اُس وقت یہ دعا کی تھی ”لَا اِلَهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْنَ“ کوئی مسلمان شخص کبھی اس دعا کو نہ پڑھے گا مگر یہ کہ اللہ پاک اُس کی دعا قبول فرمائے گا۔ یہی روایت ابن السنی نے نزدیک یوں آئی ہے بے شک میں ایک ایسا کلمہ جانتا ہوں کہ اُسے کوئی آفت زدہ شخص نہ کہے گا مگر یہ کہ اُس کی مصیبت دور ہو جائے گی وہ کلمہ میرے بھائی یونس علیہ السلام کا ہے۔ ”فَنَادٰى فِی الظُّلُمٰتِ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اَنْتَ سُبْحَانَكَ اِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِيْنَ“۔

بیہقی۔ ابن السنی اور ابو عبید نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”انہوں نے ایک بتلا (مریض) کے کان میں (کوئی آیت) پڑھی تو وہ فوراً اچھا ہو گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن سے دریافت کیا کہ تم نے اُس بیمار کے دونوں کانوں میں کیا پڑھا تھا؟“ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ”اَفْجَبْتُمْ اِنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا.....“ تا آخر سورۃ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اگر کوئی صاحب یقین آدمی اس کو کسی پہاڑ پر پڑھ کر دم کرتا تو بے شک وہ پہاڑ بھی زائل (ناہود) ہو جاتا دلیلی اور ابوالشیخ ابن حبان نے اپنی کتاب فضائل میں ابی ذر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”کوئی مردہ ایسا نہیں مرتا کہ اُس کے پاس سورۃ یٰسین پڑھی جائے مگر یہ کہ اللہ پاک اُس پر (قبض روح میں) آسانی فرما دیتا ہے۔“ محالی نے اپنی امالی میں عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ ”جو شخص سورۃ یٰسین کو اپنی کسی حاجت کے آگے رکھے گا اس کی وہ حاجت ضرور پوری کر دی جائے گی۔ اور اُس حدیث کی شاہد ایک اور مرسل حدیث داری کے پاس بھی ہے۔ اور مستدرک میں ابی جعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ جو شخص اپنے قلب میں کسی سختی کو محسوس کرتا ہو اُسے چاہئے کہ ایک کٹورہ میں زعفران اور گلاب سے سورۃ یٰسین کو لکھ کر پی جائے۔“ اور ابن القریس نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایک دیوانہ آدمی پر سورۃ یٰسین پڑھ کر دم کی پس ووا چھا ہو گیا۔ اور اسی راوی نے یحییٰ بن کثیر سے بھی روایت کی ہے کہ اُس نے کہا کہ جو شخص صبح ہوتے وقت سورۃ یٰسین پڑھے گا وہ شام تک فرحت اور مسرت سے مالا مال رہے گا اور جو شخص اُن کو شام کے وقت پڑھ لے گا وہ صبح ہونے تک شاداں بنا رہے گا۔“ ہم سے یہ بات اُس شخص نے بیان کی ہے جو اُس کا تجربہ کر چکا ہے۔ ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے کہ جو شخص سورۃ دخان کو پوری اور سورۃ غافر کا آغاز قولہ تعالیٰ ”وَ اِلَيْهِ الْمَصِيْرُ“ تک اور آیۃ الکرسی بوقت شام پڑھے گا وہ صبح ہونے تک ان کی حفاظت میں رہے گا اور ایسے ہی اگر صبح ہوتے وقت پڑھ لے گا تو شام تک محفوظ رہے گا۔“ داری نے اسی

حدیث کی روایت اس لفظ کے ساتھ کی ہے کہ ”اُس کو کوئی مکروہ بات پیش نہ آئے گی“ اور بیہقی اور حارث بن اُسامة اور ابو عبید نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جو شخص ہر رات کو سورۃ الواقعہ پڑھتا رہے گا اُس کو کبھی فاقہ کی آفت میں مبتلا نہ ہونے پڑے گا۔ بیہقی نے کتاب الدعوات میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس عورت کو عسر و الامت لاحق ہو اس کے بارہ میں انہوں نے کہا ایک کاغذ میں یہ آیتیں لکھ کر اور پانی میں گھول کر عورت کو پلا دیا جائے ”بِسْمِ اللّٰهِ الَّذِیْ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْحَلِیْمُ الْكَرِیْمُ سُبْحَانَ اللّٰهِ وَتَعَالٰی رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ۔ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ۔ كَانَتْهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَهَا لَمْ یَلْبِسُوْا اِلَّا عَشِیَّةً اَوْ ضُحًیًّا۔ كَانَتْهُمْ یَوْمَ یَرَوْنَ مَا یُوْعَدُوْنَ لَمْ یَلْبِسُوْا اِلَّا سَاعَةً مِّنْ نَّهَارٍ۔ بَلَاغٌ فَهَلْ یُهْلِكُ اِلَّا الْقَوْمَ الْفٰسِقُوْنَ“ ابو داؤد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا اگر تو اپنے دل میں کچھ (یعنی وسوسہ) پائے تو یہ کہ ”هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ“ اور طبرانی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے فرمایا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بچھونے کا ٹاٹھا تو آپ نے پانی اور نمک منگوا کر زخم پر ملنا شروع کیا اور آپ یہ سورتیں پڑھتے جاتے تھے۔ ”قُلْ یٰۤاَیُّهَا الْکٰفِرُوْنَ۔ قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ۔ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ۔“ اور ابو داؤد و نسائی ابن حبان اور حاکم نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بجز معوذات کے اور کسی چیز کے ساتھ جھاڑ پھونک کر نابرا سمجھتے تھے۔ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جنوں اور انسانوں کی نظر بد سے معوذات کے نزول کے وقت تک تعوذ کیا کرتے تھے مگر جب یہ سورتیں نازل ہوئیں تو آپ نے انہی کو اختیار کر لیا اور ان کے سوا اور باتوں کو ترک فرما دیا۔ غرض کہ خواص قرآن شریف کے بارہ میں حد وضع (موضوع نہ ہونے کی حد) تک نہ پہنچنے والی یہی حدیثیں بٹھ ہوئی ہیں اور ان میں صحابہ اور تابعین کی موقوف حدیثیں بھی ہیں۔ اور وہ باتیں جن کی بابت کوئی اثر (قول) وارد نہیں ہوا ہے لوگوں نے بہت کثرت کے ساتھ بیان کی ہیں اور ان کی صحت کا علم خدا ہی کو ہے اور اس بارہ میں لطیف قول وہ ہے جس کو ابن الجوزی نے ابن ناصر سے روایت کیا ہے اور ابن ناصر نے اُس کو اپنے شیوخ کے واسطے سے میمونۃ بنت شاقول بغدادیہ سے نقل کیا ہے کہ اُس نے کہا ”میرے ایک پڑوسی نے مجھ کو بہت اذیت پہنچائی تھی۔ لہذا میں نے دو رکعت نماز نفل پڑھی اور ہر ایک سورۃ کے آغاز سے ایک آیت کی قراءت کر کے سارا قرآن شریف اسی طرح ختم کر دیا۔ اور میں نے کہا بارالہا تو مجھ کو اُس کے ہاتھ سے نجات دلا۔“ اس کے بعد میں سورہی اور جس وقت میں نے اپنی آنکھ کھولی ہے اُس وقت وہ شخص اچانک صبح ہوتے وقت بلندی سے اترتا تھا کہ اُس کا قدم پھسلا اور وہ گر کر مر گیا۔

تنبیہ: ابن التین نے کہا ہے ”معوذات وغیرہ خدا تعالیٰ کے ناموں سے جھاڑ پھونک کر نا ہی روحانی طب ہے جس وقت کہ یہ بات خلق کے نیک لوگوں کی زبان سے ہو تو بحکم الہی شفا حاصل ہوتی ہے اور جب کہ اس نوع کا دستیاب ہونا دشوار ہوتا ہے تو اُس وقت لوگ مجبوراً طب جسمانی کی طرف رجوع لاتے ہیں۔“

اور میں کہتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ ”کاش اگر اس کو کوئی مومن (صاحب یقین) آدمی پڑھ کر پہاڑ پر دم کر دیتا تو وہ فنا ہو جاتا“ ایسی بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے یعنی یہی بتاتا ہے کہ خدا کے پاک بندوں کی ہی زبان سے ایسی جھاڑ پھونک میں اثر پیدا ہوتا ہے۔ القرطبی کا قول ہے کہ ”اللہ پاک کے کلام اور اس کے اسماء کے ساتھ جھاڑ

پھونک کرنا جائز ہے پس اگر وہ ماثور قول ہو تو یہ فعل مستحب ہوگا۔ اور ربیع کا بیان ہے کہ میں نے شافعی سے جھاڑ پھونک کی بابت سوال کیا تھا تو انہوں نے کہا ”اُس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ اگر کتاب اللہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کی جائے یا اُس ذکر الہی کے ساتھ جو کہ معروف ہے۔“ اور ابن بطال نے کہا ہے کہ ”معوذات میں وہ راز ہے جو کہ اُن کے ماسوا قرآن شریف کی کسی سورۃ یا آیت میں نہیں پایا جاتا۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان سورتوں کا اشتہال ایسی دعا کے جامع کلمات پر ہے جو کہ سحر، حسد، شیطان کے شر اور اُس کے وسوسہ وغیرہ بری باتوں کے لئے عام ہیں اور انہی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محض انہی سورتوں پر اکتفا فرمایا کرتے تھے۔ ابن القیم سورۃ الفاتحہ کے ساتھ جھاڑ پھونک کئے جانے کی حدیث کے بارہ میں کہتا ہے کہ ”جس وقت بعض کلاموں میں خاصیتوں اور فوائد کا ہونا ثبوت کو پہنچ گیا ہے تو پھر رب العالمین کے کلام کے ساتھ کیا گمان ہے۔ اور خصوصاً سورۃ الفاتحہ کے بارہ میں جو ایسی سورت ہے کہ نہ خود قرآن شریف ہی میں اور نہ اس کے سوا دوسری آسمانی کتابوں میں کہیں اُس کے مانند کوئی سورۃ نازل ہوئی ہے کیونکہ یہ سورۃ تمام کتاب کے معانی پر شامل ہے۔“ اس میں اسماء الہی کے اصول اور مجامع (یعنی جامع اسم و صفت اسماء) معاد کا ثبوت۔ توحید کا ذکر خدا تعالیٰ سے مدد طلب کرنے میں اُسی کی طرف محتاج ہونا اور ہدایت کا اُسی تعالیٰ کی جانب ہونا۔ یہ سب باتیں اکجا موجود ہیں۔ اور مزید بریں افضل ترین دعا کا بھی اُس میں ذکر ہے اور وہ صراطِ مستقیم کی جانب ہدایت طلب کرنا ہے جو کہ اُس کی معرفت، توحید اور عبادت کے کمال پر متضمن ہے یوں کہ جس بات کا اُس نے حکم دیا ہے اُسے کیا جائے اور جس امر سے منع کیا ہے اُس سے پرہیز رکھا جائے۔ اور اُس راہِ راست پر استقامت کی جائے۔ اور اُس میں اصنافِ خلائق کا ذکر ہے اور اُن کی تقسیم متعدد قسموں پر ہوئی ہے۔ ایک وہ جن پر انعام کیا گیا ہے اور انعام ہونے کی وجہ اُن کی حق شناسی اور حق پر عمل کرنا ہے۔ دوسری قسم اُن لوگوں کی ہے جن پر غضب نازل ہوا ہے اس لئے کہ انہوں نے حق کو پہچان لینے کے بعد بھی اُس سے عدول کیا۔ اور تیسری قسم اُس گمراہ شخص کی ہے جس نے معرفت حق سے بہرہ نہیں پایا۔ اور اسی کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس سورۃ میں قدر کا اثبات، شرع اسماء باری تعالیٰ، معاذ، توبہ، تزکیہ نفس اور اصلاح قلب کا بیان اور تمام اہل بدعت کی تردید یہ سب امور بھی شامل ہیں۔ پس جس سورۃ کی کچھ شان یہ ہو جو کہ اوپر بیان ہوئی وہ اس امر کی مستحق اور شایاں ہے کہ اُس کے ذریعہ سے ہر ایک بیماری کی شفاء طلب کی جائے۔

مسئلہ: نووی نے مہذب کی شرح میں بیان کیا ہے کہ اگر کسی برتن میں قرآن شریف لکھ کر پھر اُسے دھو کے کسی مریض کو پلا دیا جائے تو اس امر کی بابت حسن بھری، مجاہد، ابو قتیبہ اور اوزاعی نے یہ کہا ہے کہ اس میں کوئی خرابی نہیں۔ اور نخعی نے اس کو مکروہ مانا۔ اور نووی نے کہا ہے کہ ہمارے مذہب کا مقتضاء یہ ہے کہ اس میں کوئی نقصان نہیں۔ کیونکہ قاضی حسین اور بغوی وغیرہ کا قول ہے کہ اگر کسی شیرینی یا کھانے کی چیز پر کچھ قرآن لکھا جائے تو اس کے کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا۔ زرکشی کا قول ہے اور جن لوگوں نے ظرف کے اندر قرآن شریف لکھ جانے کے مسئلہ میں تصریح کر دی ہے از انجملہ ایک شخص عماد النہی ہے لیکن اس نے صاف طور پر یہ بھی کہہ دیا ہے کہ جس ورق میں کوئی آیت لکھی ہو اُس کا ٹکڑا جانا غیر جائز ہے۔ مگر ابن عبدالسلام نے پینے کی بھی ممانعت کا فتویٰ دیا ہے کیونکہ آخروہ پانی اندرونی نجاست سے جا کر مل جاتا ہے اور اس میں نظر ہے۔

نوع چھتر

قرآن کا رسم خط اور اس کی کتابت کے آداب

ایک گروہ نے اس نوع میں مستقل کتابیں تصنیف کی ہیں جن میں متقدمین اور متاخرین دونوں فرقوں کے لوگ ہیں اور ابو عمر والدانی بھی ازاں جملہ ایک مشہور مولف گزرا ہے۔ ابو العباس مراکشی نے قرآن شریف کے خلاف قاعدہ خط باتوں کی توجیہ کرنے میں ایک خاص کتاب عنوان الدلیل فی مرسوم خط التزیل نامی تالیف کی ہے وہ اس کتاب میں بیان کرتا ہے کہ ”ان حروف کے لفظی اختلاف کے باعث ان کے کلمات کا معنوں میں مختلف ہونا ہے یعنی جس جگہ ایک کلمہ کے معنی ہیں وہاں اس معنی کے مطابق اُس کا تلفظ رکھا گیا ہے۔ اور جس موضع میں وہ معنی بدل گئے ہیں وہاں اُس کی لفظی صورت بھی بدلی ہوئی ہے۔ اور انشاء اللہ میں اس مقام پر اُن کے مقاصد کی طرف اشارہ کر دوں گا۔

ابن رشتہ نے کتاب المصاحف میں کعب الاحبار کی سند سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا سب سے پہلے جس نے عربی کتابت اور سریانی خط بلکہ تمام خطوط وضع کئے وہ آدم علیہ السلام تھے۔ انہوں نے اپنی وفات سے تین سو سال قبل لکھنے کا فن ایجاد کیا تھا اور پہلے انہوں نے مٹی کی اینٹوں پر لکھ کر انہیں آگ میں پکالیا تھا۔ پھر جب کہ طوفان کا عہد آیا اور سب آدمی غرق ہو گئے تو اُس کے بعد دوبارہ نسل انسان دنیا میں پھیلنے لگی اور ہر ایک قوم کو ایک ایک اینٹ انہی آدمی علیہ السلام کی تحریر کردہ اینٹوں میں سے ملی۔ چنانچہ انہوں نے اُس کے مطابق اپنی کتابت کا ڈھنگ ڈالا۔ اور اسماعیل علیہ السلام کو وہ اینٹ دستیاب ہوئی جس میں عربی خط تحریر تھا اور اُن کی کتابت اسی خط میں آغاز ہوئی۔ پھر اسی راوی نے عکرمہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”عربی خط کے پہلے موجد اسماعیل علیہ السلام تھے انہوں نے تحریر کی بنیاد تلفظ کرنے اور بولنے کے انداز پر ڈالی تھی اور بعد میں اُس کو ایک مسلسل خط کی صورت میں منتقل کر دیا کہ تمام عبارت زنجیرہ نما خط میں لکھتے تھے یہاں تک کہ اسماعیل کے بیٹوں نے اُس میں تفریق قائم کی۔ یعنی اسماعیل علیہ السلام نے تمام کلمات کو اس طرح باہم وصل کر دیا تھا کہ حروف کے مابین کوئی فرق ہی نہ تھا لیکن بعد میں اُن کے بیٹوں میں سے ہمیسع اور قیذر نے حروف کی شکلوں میں فرق قائم کیا۔ پھر سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے یوں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا سب سے پہلے جو کتاب اللہ تعالیٰ نے آسمان سے نازل کی وہ ابجد ہے (یعنی حروف تہجی) اور ابن فارس نے کہا ہے ”ہنم جس بات کو کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ خط (کا علم) توفیقی (من جانب اللہ بتایا گیا) ہے اور اس کی دلیل ہے قولہ تعالیٰ ”عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ“ اور دوسری جگہ یوں ارشاد کیا ہے ”ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ“ اور یہ کہ حروف اُن اسماء کے زمرہ میں داخل ہیں جن کی تعلیم خدا تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو کی تھی۔ اور ابجد کے معاملہ اور کتابت کی ابتداء کے بارہ میں بہت سی خبریں (حدیثیں) وارد ہوئی ہیں کہ اُس کے مفصل بیان کا یہ محل نہیں۔ اور میں نے ایک مستقل تالیف میں اُن کو بسط و تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔

فصل عربی قاعدہ یہ ہے کہ لفظ کی کتابت حروفِ ہجا کے ساتھ اس طور پر ہو کہ ساتھ ہی ساتھ اُس سے ابتداء کرنے اور اُس پر وقف کئے جانے کی بھی مراعاة کی جائے۔ اور فنِ نحو کے عالموں نے اس بات کے لئے بہت سے اصول اور قواعد تیار کر دیئے ہیں۔ مگر بعض حروف میں مصحفِ امام (وہ مصحف جس کو عثمان رضی اللہ عنہ نے لکھوایا تھا) کی رسم خطِ علمائے نحو کے مقرر کردہ قواعد کتابت سے مخالف ہے۔ اور اشہب نے کہا ہے کہ مالک سے دریافت کیا گیا تھا کہ ”آیا مصحف کو لوگوں کے بتائے ہوئے ہجاء کے مطابق لکھنا چاہئے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ اُس کو پہلی کتابت کے انداز پر لکھنا چاہئے۔“ اس قول کو الدانی نے المقنع میں روایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ اس قول کا علمائے امت میں سے کوئی بھی مخالف نہیں پایا گیا ہے۔ اور اسی راوی نے ایک دوسری جگہ پر بیان کیا ہے کہ ”مالک سے واو اور الف کے مانند قرآن شریف کے حروف کی نسبت دریافت کیا گیا کہ آیا تمہاری یہ رائے ہے کہ اگر مصحف میں اس طرح پایا جائے تو اُس کو متغیر کر دیا جائے؟ مالک نے جواب دیا کہ ہرگز نہیں۔“ ابو عمرو کہتا ہے کہ اس سے وہ واو اور الف مراد ہیں جو کہ رسم خط (لکھنے) میں زائد آتے ہیں اور لفظ میں اُن کا تلفظ نہیں ہوا کرتا۔ مثلاً اولوا میں واقع شدہ واو اور الف اور امام احمد نے کہا ہے کہ واو یا اور الف وغیرہ کے بارہ میں مصحف عثمان رضی اللہ عنہ کے رسم خط کی مخالفت حرام ہے۔

بیہقی نے شعب الایمان میں بیان کیا ہے کہ جو شخص مصحف کو لکھے اُس کے لئے سزاوار ہے کہ وہ اُنہی حروف تہجی کی حفاظت کرے جن کے ساتھ صحابہ رضی اللہ عنہم نے ان مصاحف کو لکھا ہے اور اس میں اُن سے اختلاف نہ کرے اور اُن کی لکھی ہوئی چیز میں سے کسی شے کو متغیر نہ کرے اس واسطے کہ وہ لوگ بہ نسبت ہمارے بہت زیادہ علم رکھتے تھے۔ اُن کے قلب اور اُن کی زبانیں بہت ہی صادق تھیں۔ اور وہ امانت میں ہم سے بدرجہا بڑھے ہوئے تھے۔ اس لئے یہ کبھی مناسب نہیں کہ ہم اپنے تئیں ان کی کمی پورا کرنے اور لاگمان کریں۔“

میں کہتا ہوں کہ رسم خط کا معاملہ حسب ذیل چھ قواعد میں منحصر ہوتا ہے۔ حذف، زیادتی، ہمزہ لانا، بدل ڈالنا، وصل کرنا، اور فصل ڈالنا۔ اور وہ لفظ کہ اس میں دو قراءتیں تھیں مگر لکھی ایک ہی گئی ہے۔

پہلا قاعدہ حذف کے بیان میں۔ الف ان جگہوں سے حذف کیا جاتا ہے۔ نداء کی یا نے جیسے ”يَا أَيُّهَا النَّاسُ“ يَا اَدَمُ. يَا رَبِّ اور يَا عِبَادِي ”ہاء تنبیہ سے مثلاً هُوَ لَآءٍ اور هَا اَنْتُمْ اور تَا سے کسی ضمیر کے معیت میں جس طرح ”اَنْجَيْنَاكُمْ اور اَتَيْنَاهُ اور ذَلِكْ. اُولَئِكَ. لَكِنْ اور تَبَارَكَ اور فروع اربعہ سے اور اللہ اور الہ سے جہاں کہیں بھی ان کا وقوع ہوا ہے۔ اور اَلرَّحْمٰن اور سُبْحٰن سے جہاں کہیں بھی یہ آئے ہیں۔ مگر ایک مقام ”قُلْ سُبْحٰنَ رَبِّيْ“ اس قید سے مستثنیٰ ہے۔ اور لام کے بعد آنے والا الف بھی حذف کیا گیا ہے جیسے ”خَلِيفَ خَلِيفَ رَسُوْلِ اللّٰهِ. سَلَمٌ. عَلَمٌ. اِيْلَفٍ اور يُلْفُوْا میں۔ اور دو لاموں کے مابین سے بھی الف کو حذف کیا ہے مثلاً كَلَلَةٌ. ضَلَلَةٌ. خِلَلِ الدِّيَارِ اور لِلَّذِيْ بِبَكَّةَ میں۔ اور ہر ایک ایسے علم میں سے جو کہ تین حرفوں سے زائد ہے الف کو حذف کیا گیا ہے جیسے ”اِسْرٰهِيْمَ. صٰلِحُ اور مِيْكَلْ مگر جَالُوْتُ. هَامَانَ. يٰ جٰوُجَ وَمَاجُوْجَ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اور ذَاوَدَ میں الف کو اس لئے حذف نہیں کیا کہ اُس کا واؤ حذف ہو چکا ہے۔ اور اسرائیل میں الف کو نہ حذف کرنے کی وجہ اس کی (ی) کا حذف ہو چکا ہے۔ اور هَارُوْتُ اور مَادُوْتُ اور ہر ایک اسم یا فعل کے صیغہ تنبیہ میں حذف الف کے بابت اختلاف کیا گیا ہے بشرطیکہ وہ (الف) طرف میں نہ پڑے جیسے رَجُلَانِ.

یَعْلَمَانِ. أَضْلَانَا اور اِنْ هَذَا نِگَرِ اِیکِ مِثَالِ ”بِمَا قَدَّمْتُ يَدَاكَ“ میں اَلِف کا لانا ضروری ہے۔ اور اسی طرح ہر ایک جمع تصحیح مذکر یا مؤنث میں سے بھی اَلِف کا حذف کرنا مختلف فیہ امر ہے۔ جیسے اَللّٰعِنُوْنَ اور مَلَأُوْا رِبْعَهُمْ مَّگْرُورَةُ الذَّارِیْتِ اور سُوْرَةُ الطُّوْرِ میں ”طَاغُوْنَ“ کا لفظ۔ کِرَامًا کَاتِبِیْنَ اور رُوضَاتِ سُوْرَةِ ثُوْرِیْ اَیْتُ لِّلْسَائِلِیْنَ. مَكْرٌ فِیْ اَیَاتِنَا اور اَیَاتِنَا یِّنَاتِ سُوْرَةِ یُوْسُ عَلَیْہِ السَّلَامِ میں کہ الفاظ مذکورہ سابق قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ اور اسی طرح اگر اَلِف کے بعد ہی اُس سے ملا ہوا ہمزہ آئے تو بھی اَلِف کو حذف نہیں کیا جاتا ہے۔ جس طرح ”الصَّائِمِیْنَ وَالصَّائِمَاتِ“ میں ہے۔ یا یہ کہ اَلِف کے بعد ہی تشدید ہو تب بھی اُسے ثابت رکھیں گے۔ مثلاً ”الصَّالِیْنَ اور الصَّافَاتِ اور اگر کلمہ میں کوئی دوسرا اَلِف بھی ہوگا تو وہ بھی حذف کر دیا جائے گا۔ مگر ایک مقام پر اس قاعدہ کی پابندی نہیں ہوئی ہے یعنی سُوْرَةُ فَصْلَتِ میں قولہ تعالیٰ ”سَبِّحْ سَمُوْتَ“ اس کے خلاف آیا ہے۔

ہر ایک صیغہ جمع سے جو مفاعل کے وزن پر ہو یا اس کے مشابہ ہو اَلِف حذف ہوگا (کتابت میں) مثلاً اَلْمَسَاجِدُ. مَسَاجِدُ. اَلْیَتَامٰی. اَلنَّصَارٰی. اَلْمَسَاجِیْنُ اَلْخَبَایِثُ اور اَلْمَلَائِکَةُ اور خطایا دوسرا اَلِف حذف ہوگا جہاں کہیں بھی اُس کا وقوع ہو۔ اور ہر ایک اسم عدد سے بھی اَلِف حذف ہوگا جیسے ثَلَاثٌ اور ثَلَاثَةٌ اور سَبْعٌ اور سَبْعٌ اَلِف بھی حذف ہوگا مگر ایک مقام پر سُوْرَةُ الذَّارِیْتِ کے آخر میں حذف نہیں ہوا ہے۔ اور اگر ساحر کو تثنیہ کے صیغہ کے ساتھ لائیں تو اُس کے دونوں اَلِف کتابت میں حذف کر دیئے جاتے ہیں۔ اور قِیَامَةٌ. شَیْطَانٌ. سُلْطَانٌ. تَعَالٰی. اَللّٰہِی. اَللّٰہِی. خَلَاقٌ. عَالِمٌ. بِقَادِرٌ. اَلْاَصْحَابُ. اَلْاَنْہَارُ. اَلْکِتَابَةُ اور اَلثَّلَاثَةُ کے منکر (نکرہ اسم) سے بھی اَلِف کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے لیکن چار مواضع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ اَلْکَلِّ اَجَلٌ کِتَابٌ. کِتَابٌ معلوم اور کِتَابٌ رَبِّکِ سُوْرَةُ کُھَفِ میں اور کِتَابٌ مُّبِیْنٌ سُوْرَةُ النَّمْلِ میں اور ”بِسْمِ اللّٰہِ مَجْرَہَا“ میں بسم اللہ سے اَلِف کو حذف کیا گیا ہے۔ ”سَأَلُ“ میں امر کے شروع سے اور برائے لفظ سے اَلِف کو حذف کیا گیا ہے جس میں دو یا تین اَلِف اکٹھا جمع ہو گئے ہیں۔ مثلاً اَذْمُ. اَخْرُ. اَلْشَّفَقَتُمُ. اَلْذَرَّتْہُمْ اور غِنَاءٌ سے اور لفظ ”وَرَاءُ“ سے جہاں بھی وہ آیا ہو اَلِف حذف کیا گیا ہے۔ لیکن مَا رَأٰی اور لَقَدْ رَأٰی سے سُوْرَةُ النِّحْمِ میں نَائِی کے لفظ سے اَلِف حذف نہیں ہوا ہے۔ اور لفظ اَلْاَن سے بھی اَلِف کو حذف نہیں کیا گیا ہے مگر ”فَمَنْ یَسْتَمِعِ اَلْاَنَ“ میں حذف ہوا ہے۔ اور اَلْاَیَّکَ کے دونوں اَلِف حذف نہیں کئے گئے ہیں۔ لیکن سُوْرَةُ الْحَجْرِ میں اور سُوْرَةُ قِ میں۔ اور ی کو ہر ایک ایسے اسم منقوص سے حذف کیا گیا ہے جو کہ منون ہو رفعاً اور جرّاً جیسے بَاغٌ وَلَا عَادٌ اور ی کی طرف کوئی اور کلمہ مضاف ہوا ہو تو بحالت منادی ہونے کے بھی اُس ی کو حذف کیا ہے مگر اس قید سے ”یَا عِبَادِی الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا“ اور یَا عِبَادِی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا سُوْرَةُ الْعَنْکَبُوْتَ کے دو کلمے بری ہیں۔ یا وہ کلمہ منادی نہ ہو تو بھی ی کو حذف کیا گیا ہے لیکن اس شق سے سُوْرَةُ طہ اور حَمِیْنِ قُلْ بِعِبَادِیْ اور اَسْرِ بِعِبَادِیْ کی مثالیں مستثنیٰ ہیں۔ اور فَاذْخُلِیْ فِیْ عِبَادِیْ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ بھی۔ اور ی کو اُن وقت بھی کتابت میں حذف کر دیا گیا ہے جب کہ وہ اپنے مثل (یعنی دوسری ی) کے ساتھ جمع ہوئی ہے۔ مثلاً وَلِیْ. اَلْحَوَارِیِّیْنَ اور مُتَّکِبِیْنَ مگر اس سے مستثنیٰ ہیں عَلِیِّیْنِ. یٰہِی. ہٰی اور مَكْرُ السَّیِّئِ. سَیِّئُهُ. السَّیِّئَةُ. اَفْعِیْنَا اور یُحِیْیِیْ کا لفظ ضمیر کے ساتھ نہ کہ مفرد ہونے کی حالت میں۔ اور جہاں کہیں بھی۔ اَطِیْعُوْنَ. اِتَّقُوْنَ. خَافُوْنَ. اِرْہَبُوْنَ. فَارْسَلُوْنَ اور اُعْبُدُوْنَ کے الفاظ آئے ہیں ہر جگہ ان کی ی مخدوف ہی پائی گئی ہے۔ مگر سُوْرَةُ یٰسِیْنِ کی کو اس کے ساتھ کتابت میں لکھا ہے

اور ایسے ہی اخشون کے لفظ سے بھی ی کو کتابت میں حذف کیا ہے مگر سورة البقرہ میں انہیں حذف کیا۔ اور کیدون میں بھی ی محذوف ہے لیکن اس مقام پر ”فکیدونی جمیعاً“ میں ی کتابت میں آئی ہے۔ اور واتبعون میں بھی ی محذوف ہے۔ مگر آل عمران اور طہ کی سورتوں میں ایسا نہیں کیا گیا ہے۔ نیز لا تنظرون۔ لا تستجعلون۔ لا تکفرون۔ لا تقربون۔ لا تخزون۔ لا تفضحون۔ یھدین۔ سہدین۔ کذبون۔ یقتلون۔ ان ینکذبون۔ وعید۔ الجوار۔ بالواد۔ اور المہتدی میں ی محذوف فی الکتابت ہے لیکن سورة الاعراف میں المہتدی کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اور واد دوسرے واؤ کے ساتھ ذیل کی مثالوں میں محذوف فی الکتابت ہے۔ لا یستون۔ فاء و۔ اذ المؤمن ودة اور یوسا میں۔ اور لام مدغم اپنے مثل میں محذوف فی الکتابت ہوتا ہے جیسے اللیل۔ الذی الا اللہ۔ اللہم۔ اللغۃ اور اس کے فروع۔ اللہو۔ اللغو۔ اللؤلؤ۔ اللات۔ اللمم۔ اللہب۔ اللطیف اور اللوامۃ میں۔

فرع

اس حذف کے بیان میں جو کہ قاعدہ کے تحت میں داخل نہیں ہوا ہے اور اس کی مثالیں حسب ذیل ہیں۔ ملک الملک۔ ذریۃ ضعفا۔ مرغما۔ خدعہم۔ اکلون للسحت۔ بلغ۔ لیجدلوکم اور بطل ما کانوا الاعراف اور ہوڈ کی سورتوں میں۔ المیعید۔ سورة الانفال میں ترابا۔ سورة الرعد میں اور سورة النمل اور عقموق میں۔ جذاذا۔ یسرعون۔ آیۃ المؤمنون۔ آیۃ الشحر۔ آیۃ الثقلان۔ ام موسى فرغا هل یجزی من هو کاذب اور اللقیسیۃ سورة الزمر۔ الزرة۔ عہد۔ علیہ اللہ اور ولا یذابا میں الف کو خلاف قاعدہ حذف کیا ہے۔

اور اسی طرح ی کو سورة البقرہ میں۔ ابراہیم سے حذف کیا گیا ہے۔ اور سورة الرعد اور غافر میں الداع اذا دعان۔ من اتبع۔ سوف یؤت اللہ۔ وقد ہدن۔ ننج المؤمنین فلا تسئلن ما۔ یوم یأت لا تکلم۔ حتی توتون موثقا۔ تفتدون۔ المتعال۔ متاب۔ ماب۔ اور عقاب سے حذف کیا گیا ہے۔ اور فیہا عذاب۔ اشرکتون من قبل۔ وتقبل دغاء۔ لسن اخرتن۔ ان یھدین۔ ان ترن۔ ان یوتین۔ ان تعلمن اور ربع کی مثالوں میں سے سورة الکہف میں ی کو کتابت میں حذف کیا گیا ہے۔ سورة طہ میں ”ان لا تبعن“ کی مثال میں ی محذوف ہوئی ہے۔ اور والساد۔ وان اللہ لہاد۔ ان یحضرون رب ارجعون۔ ولا تکلمون۔ یسفین۔ یحیین۔ واد النمل۔ اتمدون۔ فما اتان۔ تشهدون۔ یھد العمی۔ کالجواب۔ ان یردن الرحمین۔ لا ینقدون۔ واسمعون۔ لتردین۔ صال الجحیم۔ التلاق۔ التناد۔ ترجمون۔ فاعتزلون۔ یناد المناد۔ لیعدون۔ یطعمون۔ تغن۔ الداع دومرتبہ سورة القمر میں۔ یسر اکرمین اور ولی دین کی مثالوں میں بھی یا خلاف قاعدہ محذوف فی الکتابت پائی جاتی ہے۔

واؤ کو کتابت میں حسب ذیل جگہوں سے خلاف قاعدہ حذف کیا گیا ہے۔ ویذع الانسان۔ ویمنح اللہ سورة شوریٰ میں۔ اور یوم یذع الداع اور سندع الزبانیۃ میں بھی۔

المراکشی کا قول ہے کہ ”ان چار جگہوں سے واؤ کو کتابت میں حذف کرنے کا راز وقوع فعل کی سرعت اور اس کے فاعل پر آسان ہونے کی تنبیہ اور اس بات پر آگاہ بناتا ہے کہ منفعل اس کے ساتھ وجود میں شدت اثر قبول کرتا ہے۔ اور

”وَيَذُغُ الْإِنْسَانُ“ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ دعا انسان پر سہل ہے۔ اور کہ انسان دعا کرنے پر ویسی ہی سرعت کے ساتھ آمادہ ہوتا ہے جس طرح وہ بہتری کی طرف سرعت بڑھتا اور اُس کے حاصل کرنے میں جلدی کیا کرتا ہے۔ بلکہ انسان کی طرف اُس کی ذات کی جہت سے شرک اثبات بہ نسبت بھلائی کے اُس کی جانب قریب تر ہے۔ اور ”وَيَمُخُّ اللَّهُ الْبَاطِلَ“ میں واؤ کا حذف کیا جانا اس اشارہ کی غرض سے ہے کہ باطل بہت سرعت کے ساتھ فنا اور مضمحل ہو جایا کرتا ہے۔ اور ”يَذُغُ الذَّاعِ“ میں واؤ کا حذف ہونا سرعت دعا اور دعا کرنے والوں کے سرعت اجابت کی طرف اشارہ کرنے کے لئے ہے۔ اور آخری مثال ”سَنَذُغُ الزَّبَانِيَّةَ“ میں سرعت فعل اور اجابت زبانیہ اور قوت بطش کی طرف اشارہ ہے۔

دوسرا قاعدہ زیادتی کے بیان میں: اسم مجموع کے آخر میں واؤ جمع کے بعد کتابت میں ایک الف زائد کیا گیا ہے۔ جیسے بَنُوا إِسْرَائِيلَ. مُلَاقُوا رَبَّهُمْ اور أُولُوا الْأَلْبَابِ اور مفرد میں ایسا نہیں ہوتا یعنی اس میں واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا جیسے لَبَدُوا عِلْمَ. الرِّبَا اور وَإِنْ أَمْوَا هَلَكْ کی دو مثالیں اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں کہ ان میں باوجود اسم مفرد ہونے کے واؤ کے بعد الف زائد فی الکتابت لکھا گیا ہے۔ اور ایسے ہی فعل مفرد یا جمع مرفوع یا منصوب کے آخر میں بھی واؤ کے بعد الف زائد نہیں لکھا جاتا لیکن جَاءُوا اور بَاءُوا اگر ہر جگہ میں لکھا گیا ہے جہاں بھی وہ آئے ہیں۔ اور عَتَوْا عَتَوْا. فَإِنْ فَاءُوا. وَالَّذِينَ تَبَوُّوا وَالذَّارِ اور عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفُوا عَنْهُمْ میں سورة النساء میں اور سَعَوْا فِي آيَاتِنَا میں سورة سبا میں واؤ کے بعد الف زائد لکھا گیا ہے۔

اور ایسے ہی اُس ہمزہ کے بعد بھی الف زائد کتابت میں آیا ہے جو کہ واؤ کی شکل میں مرسوم (مکتوب) ہوتا ہے مثلاً ”تَفْتُوا“ میں۔ اور مَائِدَةُ اور مَاتَيْنِ میں بھی۔ اور الظَّنُونَا. الرُّسُولَا. السَّيْلَا. وَلَا تَقُولَنَّ لِسَاءَ. وَلَا أَذْبَحْنَهُ. وَلَا أَوْضَعُوا. وَلَا إِلَى اللَّهِ. وَلَا إِلَى الْجَحِيمِ. وَلَا تَيَاسُوا. إِنَّهُ لَا يَيَّاسُ. اور أَفَلَمْ يَيَّاسُ میں بھی الف زائد لکھا گیا ہے۔ سورة الزمر اور سورة الفجر میں ”جَائِ“ کی مثال میں مابین ی اور جیم کے الف زائد مکتوب ہوا ہے مگر ان دونوں جگہوں میں مطلق ہمزہ کے ساتھ ”جَنَى“ بھی لکھا گیا ہے۔ اور ”نَبَايَ الْمُرْسَلِينَ. وَمَلَأَتْهُ. وَمَلَأَهُمْ. وَمِنْ أَنَايَ اللَّيْلِ میں سورة طہ میں مِنْ تَلْقَائِي نَفْسِي اور مِنْ وَرَائِي جَنَابِ میں سورة شوریٰ میں ہمزہ مرسومہ کے بعد ایک یا زائد کی گئی ہے۔ اور ایسے ہی ذیل کی مثالوں میں بھی یا زائد مکتوب ہوئی ہے۔ سورة النحل میں ”إِنْسَانِي ذِي الْقُرْبَى“ سورة طہ میں ”بِلِقَائِي الْأَخِرَةِ“ اور ”بِأَيْكُمُ الْمَفْتُونُ. بَنَيْنَاهَا بِأَيْدِ. أَفَائِن مَاتَ اور أَفَائِن مَاتَ میں اور ”أُولُوا“ اور اُس کے فروع ہیں ہمزہ مرسومہ کے بعد واؤ زائد لکھا گیا ہے اور ایسے ہی سَأُورِيكُمْ“ میں بھی۔

المراکشی نے کہا ہے کہ چائی اور نبائی وغیرہ کے مانند کلمات میں یہ مذکورہ بالا حروف محض اس لئے زائد کئے گئے ہیں تاکہ ان کے ذریعہ سے تہویل، تخم، تہدید اور وعید کا نفع حاصل ہو۔ اور جیسے کہ ”بِأَيْدِ“ میں یا کو خدا تعالیٰ کی اُس قوت کی عظمت ظاہر کرنے کے لئے بڑھایا گیا ہے جس قوت سے اُس نے آسمان کو بنایا۔ اور جس قوت کے مشابہ کوئی اور قوت ہرگز نہیں ہے۔

اور کرمانی نے اپنی کتاب العجائب میں بیان کیا ہے کہ عربی خط کی ایجاد سے قبل دنیا کے مروجہ خطوط میں فتح کی صوت الف ضمیہ کی صورت واؤ اور کسرہ کی صورت یاء کی تھی اس لئے ”لَا أَوْضَعُوا“ اور اُس کے مانند الفاظ بجائے فتح کے الفاظ

کے ساتھ لکھے گئے۔ اور اِتَّسِی ذِی الْقُرْبٰی " بجائے کسرہ کے یا کے ساتھ لکھنے میں آیا۔ اور اُولٰٓئِکَ بجائے ضمہ کے واؤ کے ساتھ لکھا گیا۔ کیونکہ اہل عرب کا وہ زمانہ فن کتابت کے آغاز کے عہد سے بہت ہی قریب تھا۔

تیسرا قاعدہ کتابتِ ہمزہ کے بیان میں: ہمزہ ساکن اپنے ماقبل کی حرکت کے حرف کے ساتھ لکھا جاتا ہے خواہ وہ اول کلمہ میں آیا ہو یا وسط کلمہ میں۔ اور یا آخر کلمہ میں مثلاً اِذْنَ. اَوْثَمِنَ. وَالْبَاسَاءِ. اِقْرَأْ جُنَّاکَ. هَبْی. الْمُؤْتُونَ اور تَسُوْهُمْ بَاسْتَنَاءِ. فَادْرَأْتُمْ. رَئِیَا. رِثَاءَ شَطَاۃَ کے کہ ان مثالوں میں ہمزہ حذف کر دیا گیا ہے۔ اور ایسے ہی وہ فعل امر کے اول میں آنے والا ہمزہ بھی حذف کیا گیا ہے جو کہ حرفِ فا کے بعد آیا ہو جیسے قَالُوا یا حرفِ واؤ کے بعد آیا ہو مثلاً "وَأَتِمُّوْا" اور ہمزہ متحرک اگر اول کلمہ میں ہو یا اُس کے ساتھ کوئی زائد حرف متصل ہو اُو اُس کی کتابت مطلقاً الف کے ساتھ ہوگی یعنی اُس کی حرکت خواہ فتح ہو یا ضمہ یا کسرہ۔ ہر حالت میں اُس کی کتابت ایک ہی صورت سے کی گئی ہے جیسے "اٰیُوْبَ. اِذَا. اُولُوْا. سَاَصْرِفَ. فَبَیْیَ اور سَآئِزُلُ بَاسْتَنَاءِ چند مواضع کے جو حسب ذیل ہیں:

اِنَّکُمْ لَتَکْفُرُوْنَ اور اِنَّا لَمُخْرَجُوْنَ سورۃ النمل میں۔ اِنَّا لَنَارِکُوْا الٰہِیْنَا اور اِنَّا لَنَاسُوْرۃ الشعراء میں اِذَا مِتْنَا. اِنِّیْ ذَکَرْتُکُمْ. اِنْفَکَا. اٰثَمَۃً. لٰثَلَا. لٰیْنُ. یَوْمَئِذٍ اور حٰیثُ کہ ان مواضع میں ہمزہ کی کتابت یا کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور قُلْ اَوْ نَبِّیْکُمْ میں ہُوْلاۃِ واو کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

اگر ہمزہ متحرک وسط کلمہ میں ہو تو اُس کی کتابت ایسے حرف کے ساتھ کی جائے گی جو کہ خود اسی کی حرکت کے موافق ہے۔ مثلاً سَآلَ. سُبُلَ. نَقَرُوْهُ. اِلَآجَزَاوۃ اور لَفْظ "یُوسُفَ" میں ہر بہ وفق حرکات حروف یعنی واؤ۔ یا۔ اور الف کے ساتھ۔ اور لَا مَلَانَ اور اِمْتَلَاۃ. وَاَشْمَازَات اور وَطَمَانُوْا میں ہمزہ کو کتابت سے حذف کر دیا گیا ہے یعنی ان کو اِمْتَلَیْت. اَشْمَازَات اور اِطْمَنُّوْا کی شکل میں لکھا گیا ہے۔ لیکن مذکورہ بالا حالتوں کے سوا اگر ہمزہ کے ماقبل کو کسرہ یا ضمہ دیا گیا ہو اور خود ہمزہ مفتوح ہو۔ یا ہمزہ مضموم ہو اور اُس کا ماقبل مکسور۔ تو ان حالتوں میں اس کی کتابت حرکتِ ماقبل کے موافق حرفِ علت کے ساتھ کی جائے گی۔ جیسے اَلْخَاطِئَةُ. فُوَاذِکَ اور سَنُقْرِئُکَ اور اگر ہمزہ متحرک کا ماقبل ساکن ہو تو ایسی حالت میں ہمزہ حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً یُسْنَلُ اور لَا تَجْرُوْا بَکْرَ اس قاعدہ سے اَلنَّشَاۃُ اور مَوٰیِلَا کی دو مثالیں سورۃ الکہف میں مستثنیٰ ہیں۔

اگر ماقبل ہمزہ کے الف ہو اور ہمزہ مفتوح ہو تو یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے کہ وہ حرکتِ ہمزہ کے موافق حرف حذف کیا جائے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ اُس کا اجتماع اپنے ہی مثل الف کے ساتھ ہوا ہے اور اس لئے کہ ایسی حالت میں ہمزہ کی کتابت اُسی کی صورت میں ہوتی ہے۔ جیسے اِنْبَاءَ نَا اور یہ بھی ہوا ہے کہ الف مفتوحہ کے ساتھ آنے کی حالت میں حرکتِ ہمزہ کے موافق حرف حذف کر دیا گیا ہے۔ جیسے سورۃ یوسف اور الزخرف میں قُرْآنَا کا لفظ ہے۔ اور اگر ماقبل ہمزہ الف ہو اور ہمزہ کو ضمہ یا کسرہ کی حرکت ہو تو حرکتِ ہمزہ کے موافق حروف کو حذف نہ کیا جائے گا۔ مثلاً اٰبَاؤُکُمْ اور اٰبَاتِہُمْ بَکْرَ حسب ذیل مواقع اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہیں۔ وَقَالَ اُولِیَاؤُہُمْ اِلٰی اُولِیَّآئِہُمْ. سورۃ الانعام میں اِنَّ اُولِیَّآءَہُ سورۃ الانفال میں۔ اور نَسْخُنْ اُولِیَّآءَکُمْ سورۃ فصلت میں۔ اور اگر ہمزہ متحرک کے بعد کوئی حرف اُس کا (یعنی حرکتِ ہمزہ کا) ہم جنس ہو تو یہ بات بھی پہلے بیان ہو چکی ہے کہ اُسے حذف کر دیا جائے گا جیسے شَسَانِ. خَاسِیْنِ اور یُسْتَهْزِؤْنَ وُنْ اور اگر ہمزہ آخر کلمہ میں

آئے تو اس کی کتابت حرکت ماقبل ہمزہ کے موافق حرف علت کے ساتھ ہوگی جیسے سَبَا. شَاطِیْ اور لَوْلُو مگر یہ چند مواضع اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں۔ تَفْتَوُوا. يَتَفَيَّوْا. اَتَوَكَّدُوا. لَا تَظْمَأْ. مَا يَعْبَأْ. يَبْدَأْ. يَنْشَأْ. يَذْرَأْ. اَنْبَاءْ. قَالَ الْمَلَأْ. مثال اول وَقَدْ اَفْلَحْ میں۔ اور ہر سہ مثالیں سورۃ النمل میں جَزَاؤُ پانچ جگہوں میں دو جگہیں سورۃ مائدہ میں اور ایک ایک الزمر۔ شوریٰ اور الحشر کی سورتوں میں۔ شُرَكَاءُ سورۃ الانعام میں اور سورۃ شوریٰ میں۔ يَاتِيهِمْ اَنْبَاءُ. سورۃ الانعام میں اور سورۃ الشعراء میں عَلِمَا وَاٰسِی سورۃ میں مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ اور الضُّعَفَاءُ سورۃ ابراہیم اور غافر میں۔ فِیْ اَمْوَالِنَا مَا نَشَآؤُ اور مَا دُعَاؤُ سورۃ غافر میں۔ شُفَعَاؤُ سورۃ الروم میں۔ ”اِنَّ هٰذَا لَهٗوَ الْبَلَاءُ الْمُبِیْنُ“ سورۃ الدخان میں۔ اور بَرَاؤُ مِنْكُمْ اِن سب مثالوں میں ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔ پس اگر ہمزہ کا ماقبل ساکن ہو تو واؤ حذف کیا جاتا ہے۔ جیسے مِلْءُ الْاَرْضِ. دِفْ. شَىْ. الْخَبْ. مَاءٌ. لِبْتَوُا. اَنْ تَبُوْا. السَّوْءِیٰ کی مثالوں میں اس کے خلاف ہمزہ کی کتابت واؤ کے ساتھ ہوئی ہے۔ اور فراء نے اس کی استثناء یونہی کی ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ میرے نزدیک ان تینوں مثالوں کو مستثنیٰ نہیں قرار دینا چاہئے اس لئے کہ جو الف واؤ کے بعد ہے وہ ہمزہ کی صورت میں نہیں بلکہ زائد ہے جو کہ واؤ نعل کے بعد آتا ہے۔

چوتھا قاعدہ بدل کے بیان میں تنجیم کے لئے الصَّلَاةُ. الزَّكَاةُ. الْحَيَاةُ اور الرَّبَّاءُ وغیرہ کا الف بحالیکہ یہ کسی اور اسم کی طرف مضاف نہ ہوں۔ واؤ کے ساتھ لکھا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی الْغَدَاةُ مَشْكَاةُ النَّجَاةُ اور مَنَافَاةُ الْفِیْءِ واؤ کے ساتھ مکتوب ہوا کرتا ہے۔

ہر ایک ایسا الف جو کہ یا سے بدل کر (قلب ہو کر) آیا ہو وہ یا کے ساتھ کتابت میں آتا ہے۔ جیسے ”يَتَوَفَّكُم“ یہ صورت اسم یا فعل میں ہوتی ہے۔ خواہ اُس کے ساتھ کوئی ضمیر متصل ہو یا نہ ہو۔ اور وہ کسی ساکن سے ملاتی ہو یا نہ ہو۔ اور اسی نوع سے ہے۔ يَا حَسْرَتِي اور يَا اَسْفٰی. لٰكِن تَشَدَّ اور بَكَتَا اور هَدَانِي اور مَنْ عَصَانِي. اَلْاَقْصَا. اَقْصٰی الْمَدِیْنَةِ. طَغَا الْمَاءُ اور سَيِّمَاهُمْ اور وہ الف بھی جس کے قبل حرف یا آیا ہو۔ مثلاً الدُّنْيَا اور اَلْحَوَایَا کہ ان کو مذکورہ فوق قاعدہ سے مستثنیٰ پایا جاتا ہے۔ اور ان مستثنیٰ مثالوں میں سے ”يَخْبِي“ کا لفظ اسم اور فعل دونوں حالتوں میں استثناء کیا گیا ہے۔

الٰہی. علی اور انی (کیف کے معنی میں) اور مَتٰی. بَلٰی. حَتٰی اور لَدٰی میں الف کی کتابت بصورت یا ہوتی ہے۔ مگر ”لَدَالِبِ“ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہے۔

اور وہ ثلاثی (سہ حرفی) کلمہ جس کے آخر میں واؤ ہو (یعنی ناقص واوی) اسم یا فعل ہونے کی حالت میں الف ہی کے ساتھ لکھا جاتا ہے جیسے الصَّفَا. شَفَا اور عَفَا مگر ضحٰی (جس جگہ بھی یہ واقع ہوا ہے) اور مَا زَكٰی مِنْكُمْ. دَخَهَا. تَلَّهَا. طَخَهَا اور سَجٰی کہ یہ الفاظ مستثنیٰ ہیں۔

اور نون تا کید خفیفہ اور اذا کی کتابت الف کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور نون کے ساتھ بھی مثل ”اِنَّ“ کے۔ اور ہاء تانیث کی کتابت ہا کے ساتھ ہوتی ہے مگر رَحْمَةُ سورۃ البقرہ۔ الاعراف۔ ہود۔ مریم۔ الروم اور الزخرف میں اور ”نِعْمَةُ“ البقرہ۔ آل عمران۔ المائدہ۔ ابراہیم۔ النحل۔ لقمان۔ فاطر۔ اور الطور کی سورتوں میں۔ اور ”سُنَّتْ“۔ انفعال۔ فاطر اور ثانی غافر میں۔ اور اِمْرَاۃٌ مَعَ زَوْجِہَا. وَتَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ الْحُسْنٰی. فَتَجْعَلُ لَّعْنَةُ اللّٰہِ۔

وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ أَوْرَمَعَصِيَّةَ. كے الفاظ سورۃ قدس میں اور اِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُّومِ. قُرَّةُ عَيْنٍ. جَنَّةُ نَعِيمٍ. بَقِيَّتُ
اللَّهِ. يَا أَبَتِ. اللَّاتُ. مَرَضَاتٍ. هَيْهَاتَ. ذَاتَ. اَنْبَتَتْ اور فِطْرَةٌ بھی۔

یا نیچواں قاعدہ وصل اور فصل کے بیان میں: اَلَا (فتح کے ساتھ) عام طور پر وصل کیا جاتا ہے مگر دس جگہیں
اس سے مستثنیٰ ہیں۔ اَنْ لَا اَقُولُ اَنْ لَا تَقُولُوا. سورۃ الاعراف میں اَنْ لَا مَلْجَا سورۃ ہود میں اَنْ لَا اِلَهَ. اَنْ لَا تَعْبُدُوا اِلَّا
اللَّهَ. اور اِنِّیْ اَخَافُ اَنْ لَا تُشْرِكَ سورۃ الحج میں اَنْ لَا تَعْبُدُوا سورۃ یسین میں اَنْ لَا تَعْلُوا سورۃ الدخان میں اَنْ لَا
یُشْرِکُنْ سورۃ الممتحۃ میں۔ اور اَنْ لَا یَدْخُلَنَّهَا سورۃ ن میں اور مِمَّا بھی موصول ہی آتا ہے۔ مگر مِنْ مَلَكُثِ سورۃ النساء اور
سورۃ الروم میں اور مِنْ مَّا رَزَقْنَا کُمْ سورۃ المنافقین میں مفصول لکھے گئے ہیں۔ مِمَّنْ مطلق طور پر موصول ہی لکھا جاتا ہے۔
عَمَّا بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر عَنْ مَّا نُهُوا عَنْهُ میں اُسے مفصول لکھا گیا ہے۔ اِمَّا بِالْکَسْرِ بھی موصول لکھا گیا ہے لیکن ایک
جگہ سورۃ الرعد میں۔ اِنْ مَّا تُرِیْنٰکَ مفصول لکھا گیا ہے۔ اِمَّا بِالْفَتْحِ مطلقاً موصول ہی لکھا جاتا ہے۔ عَمَّنْ موصول لکھا جاتا
ہے۔ مگر عَنْ مَنْ یَشَاءُ سورۃ نور میں۔ اور عَنْ مَنْ تَوَلَّی سورۃ النجم میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔ اَمَّنْ کی کتابت بھی
موصول ہی آتی ہے۔ مگر اَمَّنْ یَكُونُ سورۃ النساء میں۔ اَمَّنْ اَسْسَ اور اَمَّنْ خَلَقْنَا سورۃ الصافات میں۔ اور اَمَّنْ مَنْ
یَأْتِیْ مُؤْمِنًا کی مثالوں میں مفصول مکتوب ہوا ہے۔ اَلَمْ بِالْکَسْرِ عام طور سے موصول لکھا جاتا ہے۔ لیکن فَاِنْ لَّمْ یَسْتَجِیْبُوْا
لَکَ سورۃ القصص میں مفصول مکتوب ہوا ہے۔ مگر گیارہ جگہوں میں مفصول لکھا گیا ہے۔ فِیْ مَّا فَعَلْنٰ سورۃ البقرہ
میں۔ "لِیَبْلُوْکُمْ فِیْ مَا سُوْرَةُ الْمَائِدَہِ میں اور سورۃ الانعام میں "قُلْ لَا اَجِدُ فِیْ مَا اَسْتَهْتِ" سورۃ الانبیاء میں "فِیْ مَا
اَفْضٰتُمْ" فِیْ مَا هَلُنَا سورۃ الشعراء میں "فِیْ مَا رَزَقْنَاکُمْ" سورۃ الروم میں۔ "فِیْ مَا هُمْ فِیْہِ اور فِیْ مَا کَانُوْا فِیْہِ دونوں
جگہ سورۃ الزمر میں۔ اور نُنْشِئُکُمْ فِیْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ" اِنَّمَا کی کتابت بھی موصول کی گئی ہے مگر ایک جگہ "اِنْ مَّا تُوْهِدُوْنَ
لَا یَبِ" سورۃ الروم میں۔ ایسے ہی اِنَّمَا بِالْفَتْحِ بھی موصول لکھا جاتا ہے مگر دو جگہ اَنْ مَّا یُوْعَدُوْنَ سورۃ الحج اور سورۃ لقمان میں
کُلَّمَا کی کتابت بھی موصول ہوتی ہے مگر کُلَّمَا رُذِّیْوْا اِلٰی الْفِیْ" اور مِنْ کُلِّ مَّا سَأَلْتُمُوْہُ میں دو جگہ مفصول لکھا گیا ہے۔
بِسُنْمَا موصول لکھا جاتا ہے مگر جہاں لام کے ساتھ آئے گا وہاں اس کو مفصول لکھیں گے اور نِعَمًا، مَهْمَا، رُبَّمَا، کَانَمَا اور
وِیْکَانَ سب موصول ہی لکھے گئے ہیں۔ اور حِیْثُ مَّا اور اَنْ لَّمْ کے ساتھ اور اَنْ لَّنْ کی کتابت جدا جدا کی جاتی ہے۔ مگر اَنْ
لَّنْ سورۃ الکہف میں اور سورۃ القیامت میں موصول لکھا گیا ہے اور اِیْنِ مَّا بھی مفصول لکھا جاتا ہے لیکن فَاِیْنَمَا تَوَلَّوْا اِیْنَمَا
یُوْجِہُہُ میں اسے موصول لکھا گیا ہے۔ اور اِیْنَمَا تَکُوْنُوْا یُذْرِکُمْ میں اختلاف ہے (کسی نے موصول لکھا ہے اور بعض نے
مفصول) اور ایسے ہی سورۃ الشعراء میں اِیْنَمَا کُنْتُمْ تَعْبُدُوْنَ اور سورۃ الاحزاب میں اِیْنَمَا تُقْفُوْا کی بابت بھی اختلاف ہے۔
لِکُنِّیْ لَا مفصول لکھا جاتا ہے مگر آل عمران۔ الحج اور الحدید کی سورتوں میں اس کو موصول لکھا گیا ہے۔ اور دوم الاحزاب میں
اور یَوْمَ هُمْ اور مَثَلِ فَمَالٍ. وَلَا تَحِیْنٌ اِیْنِ اَمَّ کے مفصول لکھے جاتے ہیں مگر (آخری کلمہ) سورۃ طہ میں یوں لکھا گیا ہے
کہ ہمزہ کو دو کی صورت میں لکھا ہے اور اِیْنِ کا ہمزہ حذف کر دیا ہے اس لئے اُس کی صورت "یَیْنُوْمَ" ہو گئی ہے۔

چھٹا قاعدہ اَنْ الفاظ کی کتابت میں جن میں دو قراءتیں آتی ہیں اور وہ ایک قراءت کی صورت پر لکھے گئے ہیں۔
اور قراءت سے ہماری مراد شاذ قراءت نہیں بلکہ اُس کے ماسوا مشہور اور مطرد قراءتیں ہیں۔ اس قسم کی مثالوں میں ہے

بعض یہ کلمات ہیں "مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ. يُخَادِعُونَ. وَوَاعَدْنَا. وَالصَّاعِقَةُ. وَالرِّيحَ. وَتَفَادُوهُمْ. وَتَظَاهَرُونَ. وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ اور اسی کے مثل دوسرے کلمات اور لَوْ لَا دِفَاعُ. قَرِهَانَ اور طَائِرًا آلِ عِمْرَانَ اور المائدہ میں "مُضَاعَفَةُ" اور اُس کے مانند کلمات۔ عَاقَدْتُ اِيْمَانُكُمْ. الْاُولَيَانَ 'لَا مَسْتُمْ. قَاسِيَةً. قِيَامًا لِلنَّاسِ. خَطِيْائِكُمْ سورة الاعراف میں طَائِفٌ. حَاشَا لِلّٰهِ. وَسَيَعْلَمُ الْكَافِرُ تَزَاوُرُ. زَاكِیَّةٌ. فَلَا تُصَاحِبْنِي. لَا تَخْذُ مِهَادًا وَحَرَامٌ عَلٰی قُرْبَةٍ. اِنَّ اللّٰهَ يُدَافِعُ. سُكَارٰی وَمَاهُمْ بِسُكَارٰی. الْمُضْغَةُ عِظَامًا. فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ. سِرَاجًا. بَلِ اِذَا رَكَ. وَلَا تُصَاعِرْ. رَبَّنَا بَاعِدْ. اَسَاوِرَةً اِنْ سَبَّ كَلِمُوْنَ فِيْ بِلَا الْفِ كَلْهَآ گِیَا ہے۔ حالانکہ اُن کی قراءت الف اور حذف الف دونوں کے ساتھ ہوئی ہے اور وَغِيَابَةُ الْجُبِّ وَاَنْزَلَ عَلَيْهِ اٰیةَ سُوْرَةِ الْعَنْكَبُوْتِ میں اور ثَمَرَاتٍ مِنْ اَكْمَامِهَا سورة فصلت جَمَالَاتٌ. فَهُمْ عَلٰی بَيِّنٰتٍ اور وَهُمْ فِي الْغُرَفَاتِ اِمْنُوْنَ اِنْ کلمات کو محض حرف تاء کے ساتھ لکھا گیا ہے حالانکہ اُن کی قراءت صیغہ جمع اور واحد دونوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور تَقَّةٌ کو حرف یاء کے ساتھ لَآ هَبَ کو الف کے ساتھ يَقْضِ الْحَقُّ کو بغیر حرف یاء کے اَتُوْنِيْ زُبَرَ الْحَدِيْدِ کو فقط الف کے ساتھ فَتَجِيْ مَنْ نَّشَاءُ نُّجِ الْمُؤْمِنِيْنَ کو ایک ہی نون کے ساتھ اَلْصِّرَاطُ کو جہاں بھی وہ واقع ہوا ہے۔ اور بَصْطَةً کو سورة الاعراف میں اور اَلْمُصِيْطِرُوْنَ اور مُصِيْطِرٌ کو حرف صاد کے ساتھ لکھا ہے اور کسی دوسرے حرف سے نہیں لکھا۔ اور کبھی کوئی کلمہ اس طرح لکھا جاتا ہے کہ اُس کی صورت مکتوبی میں دونوں قراءتیں پڑھے جانے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ جیسے "فَكِهْوَنٌ" بلا الف کے کہ اس کی ایک ہی قراءت یہی ہے اور اعتبار پر کہ اُسے الف کے ساتھ پڑھیں تو بوجہ جمع تصحیح ہونے کے اس کا الف کتابت میں محذوف ہے۔

فرع وہ کلمات جو کہ شاذ قراءت کے موافق لکھے گئے ہیں۔ مَجْلِدُ اُن کے ہیں "اِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا اَوْ كَلَمًا عَتَمَدًا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا (اس کی ایک قراءت ضمہ اور سکون واو کے ساتھ کی گئی ہے) فَلَقَاتِلُوْكُمْ اِنَّمَا طَائِرُكُمْ. طَائِرُهُ فِيْ غُنْقِهِ. تُسَاقِطُ. سَامِرًا. وَفِصَالُهُ فِيْ عَامِيْنَ. عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ. خِتَامُهُ مِسْكٌ اور فَاذْخُلِيْ فِيْ هَادِيْ.

فرع اور وہ مختلف مشہور قراءتیں جو کسی زیادتی کے ساتھ آئی ہیں اور رسم خط (کتابت) وغیرہ اُس زیادتی کی متحمل نہیں ہوتیں۔ جیسے اَوْصٰی. اور وُصٰی. تَجْرِيْ تَحْتَهَا اور مِنْ تَحْتِهَا. سَيَقُولُوْنَ اللّٰهُ اور لِلّٰهِ اور مَا عَمِلْتُ اِيْدِيْهِمْ اور عَمِلْتُهٗ تو اُن کی کتابت قراءت کے مانند آئی ہے اور وہ سب مختلف مصاحف امام میں پائی گئی ہیں۔

فائدہ: سورتوں کے فوائج خاص حروف کی ذاتی صورتوں پر لکھے گئے ہیں نہ کہ اُن کی ان آوازوں پر جو کہ نطق میں خارج ہوتی ہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ محض اُن حروف کی شہرت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اور حَمَّ عَسَقٌ کو بخلاف اَلْمَصِّ اور كَهْبَعَصٌ کے اس لئے جدا کر کے لکھا ہے کہ حَمَّ عَسَقٌ کو اُس کی چھ ہم شکل سورتوں سے مطرد بنا نا مد نظر تھا۔

فصل

کتابت قرآن کے آداب: مصحف کی کتابت۔ اُسے حسین بنا کر لکھنا، مبین کرنا اور واضح بنانا مستحب ہے۔ اور علم کے خط کی تحقیق بغیر مشق کئے ہوئے یا اُس کی تعلیق مکروہ امر ہے۔ اور ایسے ہی کسی چھوٹی سی چیز میں قرآن شریف کا لکھنا

بھی مکروہ ہے۔ ابو عبید نے فضائل القرآن میں روایت کی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ سے کسی شخص کے پاس ایک مصحف نہایت باریک قلم سے لکھا ہوا دیکھا تھا اور انہوں نے اس بات کو برا خیال کر کے اُس آدمی کو جسمانی سزا دی تھی۔ اور کہا تھا کہ کتاب اللہ کی تعظیم کرو (یعنی اُسے بڑی سی بنا کر لکھو) اور عمر رضی اللہ عنہ کا دستور تھا کہ جب وہ کوئی بڑا مصحف دیکھا کرتے تھے تو بہت خوش ہوتے۔

عبدالرزاق نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”اُن کو چھوٹے چھوٹے مصاحف ناپسند ہوتے تھے۔“ اور ابو عبید نے علی رضی اللہ عنہ ہی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کسی چھوٹی چیز میں قرآن شریف کا لکھا جانا پسند نہیں کیا۔ ابو عبید اور بیہقی نے کتاب شعب الایمان میں ابی حکیم العبدی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے بیان کیا ”علی رضی اللہ عنہ میری طرف اُس حالت میں ہو کر گزرے جب کہ میں مصحف کو لکھ رہا تھا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”اپنے قلم کو جلی کر لے“ میں نے قلم پر ایک قطر رکھ دیا اور پھر لکھنے لگا اور اس بات کو معائنہ کر کے علی رضی اللہ عنہ نے ارشاد کیا ”ہاں اس طرح تو اس کو منور بنا جیسا کہ اللہ پاک نے اُسے منور بنایا ہے۔ اور بیہقی نے علی رضی اللہ عنہ سے موقوفہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کی کتابت نہایت بنا کر اور سنوار کے کی تھی اس لئے اُس کی مغفرت ہو گئی۔“ ابو نعیم نے تاریخ اصفہان میں اور ابن اثیر نے کتاب المصاحف میں ابان کے طریق پر انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعہ روایت کی ہے کہ جس شخص نے بسم اللہ الرحمن الرحیم کو تجوید (خوب سنوار کر) کے ساتھ لکھا۔ خدا اس کی مغفرت کر دے گا۔ اور ابن اثیر نے عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اپنے عمال کو یہ فرمان تحریر کیا تھا جس وقت تم میں سے کوئی شخص بسم اللہ الرحمن الرحیم لکھے تو اس کو چاہئے کہ ”الرحمن“ کو مد کے ساتھ لکھے۔“ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ وہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کو اس طرح لکھنا مکروہ سمجھتے تھے کہ اُس میں سین (یعنی سین کے دندانے عیاں نہ ہوں) نہ ہو۔

اسی راوی نے یزید بن حبیب سے نقل کیا ہے کہ عمرو بن العاصؓ کے کاتب نے عمر رضی اللہ عنہ کے نام ایک خط لکھتے ہوئے اُس پر بسم اللہ الرحمن الرحیم کو بغیر سین کے لکھا تھا اس لئے عمر رضی اللہ عنہ نے اُس کو تازیانہ کی سزا دی۔ اور کسی نے اُس کاتب نے سوال کیا کہ تم کو امیر المومنین نے سزائے تازیانہ کیوں دی ہے؟ تو اُس نے کہا مجھ پر ایک سین کے بارہ میں تازیانہ کی مار پڑی ہے۔ اور یحییٰ ابن سیرین کی نسبت بیان کرتا ہے کہ وہ بسم اللہ کے حرف با کو میم تک کشش کر لے جانے کے ساتھ سین کی کتابت ناپسند کرتے تھے۔ (یعنی بغیر دندانہ کے سین کی کتابت کو مکروہ جانتے تھے) ابن ابی داؤد نے کتاب المصاحف میں ابن سیرین کی نسبت روایت کی ہے کہ وہ مصحف کو اس طرح لکھنا ناپسند کرتے تھے کہ اس کے حروف کو بیجا طور پر کشش کر کے یا گھسیٹ کے لکھا جائے۔ اور کسی نے اس کی وجہ دریافت کی تو راوی نے کہا کہ اُس میں ایک طرح کا نقص ہے اس لئے انہوں نے اس کو مکروہ جانا۔ اور قرآن کی کتابت کسی نجس شے کے ساتھ مکروہ ہے۔ لیکن سونے سے قرآن کا لکھنا اچھا ہے جیسا کہ خزانہ نے کہا ہے۔ اور ابو عبید نے ابن عباسؓ راوی: ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن لوگوں نے اس بات کو مکروہ جانا ہے (یعنی سونے کے ساتھ قرآن کی کتابت مکروہ قرار دی ہے) اور اسی راوی نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے روبرو سے ایک مصحف گزرا جو کہ سونے سے آراستہ و پیراستہ کیا گیا تھا تو انہوں نے کہا ”مصحف کو مزین بنانے والی چیزوں میں سب سے اچھی چیز اُس کی وہ تلاوت ہے جو کہ حق کے

ساتھ ہو۔ ہمارے اصحاب یعنی شوافع نے کہا ہے کہ قرآن شریف کی کتابت احاطوں دیواروں اور چھتوں پر سخت مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ جگہیں پامال ہوا کرتی ہیں۔ اور ابو عبید نے عمرو بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تم لوگ قرآن شریف کو ایسی جگہ نہ لکھو جہاں وہ پامال ہو۔“

کیا قرآن شریف کی کتابت غیر عربی خط میں جائز ہے؟ زکشی نے کہا ہے کہ اُس نے اس بارہ میں کسی عالم کا کوئی کلام نہیں دیکھا ہے مگر وہ کہتا ہے کہ اس بابت میں جواز کا احتمال ہے۔ کیونکہ جو شخص قرآن شریف کو عربی زبان اور خط میں پڑھتا ہے وہ غیر عربی خط میں اس کو اچھی طرح پڑھ سکے گا۔ ورنہ اُس کی کتابت اس طرح پر قریب قریب ویسی ہی منع ہوگی جیسی کہ قرآن کی قراءت غیر عربی زبان میں حرام ہوتی ہے۔ اور اس کے ممنوع ہونے کی ایک وجہ علماء کا یہ قول بھی ہے کہ دو قلم و زبانوں میں سے ایک زبان ہے (یعنی کتابت اور قراءت زبان کی دو قسموں میں سے ایک قسم قلم (کتابت) بھی ہے) اور اہل عرب بجز عربی قلم (خط) نے کسی دوسرے قلم (خط) کو نہیں جانتے ہیں اور قرآن شریف کے بارہ میں اللہ پاک نے فرمایا ہے ”بَلِّسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ“

فائدہ: ابن ابی داؤد نے ابراہیم التیمی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ ”مصحف کو بجز مضری (قبیلہ مضر کے آدمی) کے اور کوئی نہ لکھے۔“ ابن ابی داؤد (راوی) کہتا ہے کہ یہ قول لغات (زبانوں) کے لحاظ پر مبنی ہے۔“

مسئلہ: اس بارہ میں اختلاف ہے کہ آیا مصحف میں نقطے لگانے اور اعراب دینے چاہئیں یا نہیں؟ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے مصحف میں نقطوں اور اعراب کو ابو الاسود الدولی نے عبدالملک بن مردان کے حکم سے لگایا تھا۔ ایک قول میں اس امر کی اولیت امام حسن بصری اور یحییٰ بن یعمر کے لئے مخصوص کی جاتی ہے۔ کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے یہ کام نصر بن عاصم لیشی نے انجام دیا تھا۔ ہمزہ تشدید روم اور اٹھام کے قواعد اور علامات کا موجد اور بانی خلیل نحوی ہے۔ اور قتادہ کا بیان ہے کہ ابتدا میں مصحف میں صرف نقطے دیئے گئے۔ پھر اس کے خمس (یعنی پانچ پانچ آیتوں کے حصے) مقرر ہوئے۔ اور اس کے بعد عشر (یعنی دس دس آیتوں کے حصے) قرار دیئے گئے۔ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ مصحف میں سب سے پہلے جوئی بات کی گئی وہ یہ تھی کہ آیتوں کے آخر میں نقطے دیئے گئے اور اس کے بعد فواتح اور خواتم کے نقطے لگائے گئے۔

یحییٰ بن ابی کثیر کا قول ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم مصحف میں احداث کی گئی باتوں سے بجز ان تینوں لفظوں کے جو آیتوں کے سروں پر دیئے جاتے ہیں (علامت آیت) اور کسی بات کو جانتے نہ تھے اس قول کو ابن ابی داؤد نے روایت کیا ہے۔ ابو عبید اور دیگر راویوں نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا قرآن کو ہر چیز سے خالی بناؤ اور اُس میں کوئی شے خلط ملط نہ کرو۔ اور نخعی سے مروی ہے کہ وہ مصحف میں نقطے لگانا بھی مکروہ سمجھتے تھے۔

ابن سیرین سے روایت کی گئی ہے کہ انہوں نے قرآن شریف میں نقطے دینے اور فواتح اور خواتم کو ممتاز بنانے کو مکروہ جانا تھا۔ ابن مسعود اور مجاہد سے روایت کی گئی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے مصحف میں ”عشر“ لکھنے کو مکروہ قرار دیا تھا۔ ابن ابی داؤد نے نخعی کی نسبت بیان کیا ہے کہ وہ عشر اور فواتح کے لکھنے اور مصحفوں کو چھوٹا بنا کر تحریر کرنے کو ناپسند کرتے تھے اور اس بات کو بھی مکروہ جانتے تھے کہ اس میں فلاں سورۃ لکھا جائے۔ اور اسی راوی نے نخعی ہی سے روایت کی ہے کہ

ان کے پاس ایک ایسا مصحف لایا گیا جس میں لکھا تھا فلاں سورۃ اتنی آیتوں کی۔ تو نخی نے کہا اس کو محو کر داس لئے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اس کو مکروہ سمجھتے تھے۔ ابی العالیہ سے روایت کی ہے کہ وہ مصحف میں زائد جملوں کا لکھنا اور یہ لکھنا کہ فلاں سورۃ کا آغاز اور فلاں سورۃ کا خاتمہ اس کو برا سمجھتے تھے۔ اور مالکؒ نے کہا ہے کہ جن مصحفوں میں عالم لوگ تعلیم پایا کرتے ہیں ان میں نقطے دے دینا کوئی حرج کا سبب نہیں مگر امہات (یعنی اص اصل مصاحف میں جو امام ہیں) نقطے دینا جائز نہیں۔

اکیسی کا قول ہے کہ قرآن شریف میں اغشاز اخماس، سورتوں کے ناموں اور تعداد آیات کا لکھنا مکروہ ہے کیونکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے کہا ہے ”تم قرآن شریف کو مجرد بناؤ یعنی دوسری باتوں سے خالی ہی رکھو۔ لیکن نقطے دینا جائز ہے اس لئے کہ نقطوں کی کوئی ایسی صورت نہیں ہوتی جس کے سبب سے قرآن شریف سے خارج چیز کے قرآن ہونے کا وہم پیدا ہو بلکہ نقطے تو صرف مقروء پڑھی جانے والی چیز کی ہیئت پر دلالت کرنے والی چیزیں ہیں اس واسطے جو شخص ان کی حاجت رکھتا ہے اس کے لئے ان کا ثبت کرنا مضر امر نہیں ہے۔ یہی نے کہا ہے قرآن شریف کے آداب میں یہ بات ہے کہ اس کو منظم بنایا جائے یعنی وہ بہت خوشنما خط میں کھلا کھلا لکھا جائے۔ حروف کو چھوٹا اور ادھ کٹانہ لکھیں اور جو چیز قرآن شریف میں نہیں ہے اس کو قرآن میں لکھتے وقت مخلوط (گھال میل) نہ کریں جیسے آیتوں کی تعداد سجدے، عشر، وقف، قراءتوں کے اختلاف اور آیتوں کے معانی ابن ابی داؤد نے حسن اور ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا مصاحف میں نقطے دینا کوئی مضائقہ کی بات نہیں ہے۔ اور ربیعہ بن عبد الرحمن سے مروی ہے کہ قرآن شریف میں اعراب لگانا بھی کچھ ہرج کا باعث نہیں۔“ نووی نے کہا ہے کہ مصحف میں نقطے دینا اور اس میں اعراب لگانا مستحب ہے اس لئے کہ اس طرح قرآن شریف کو غلط پڑھنے اور تحریف سے محفوظ بنایا جاتا ہے۔ اور ابن مجاہد کا قول ہے کہ قرآن شریف میں سے بجز اس لفظ یا جملہ کے جو مشکل ہو اور کسی چیز پر اعراب لگانا سزاوار نہیں ہے۔

الدانی کا قول ہے ”میں سیاہی سے نقطے دینا جائز نہیں سمجھتا کیونکہ اس میں رسم مصحف کی صورت کا تغیر ہو جاتا ہے اور ایسے ہی میں ایک مصحف میں مختلف رنگوں کی روشنائیوں سے متفرق قراءتوں کا جمع کر دینا بھی غیر جائز خیال کرتا ہوں اس واسطے کہ یہ نہایت حد سے بڑھی ہوئی تخلیط ہے اور مرسوم کی بے حد تغیر۔ ہاں میری رائے یہ ضرور ہے کہ حرکتیں، تنوین، تشدید، سکون اور مد سرفنی کے ساتھ لگائی جائے اور ہمزے زردی کے ساتھ۔ اور جر جانی جو کہ ہمارے اصحاب میں سے ہے کتاب الشافعی میں کہتا ہے کہ کلمات قرآن کی تفسیر اس کے مابین السطور میں لکھنا مذموم امر ہے۔

فائدہ: صدر اول میں قرآن شریف کو اعراب لگانے کی صورت یہ تھی کہ زیر زبر اور پیش کی جگہ صرف نقطے ہی دیئے جاتے تھے۔ یوں کہ فتح اول حرف پر ایک نقطہ دینے سے۔ ضمہ اس کے آخر پر نقطہ لگانے سے اور کسرہ اول حرف کے نیچے نقطہ رکھنے سے نمایاں کیا جاتا تھا۔ الدانی اسی طریقہ پر چلا ہے۔

اعراب کا جو طریقہ آج کل مشہور ہے وہ حروف سے اخذ کی گئی حرکتوں کے ساتھ تلفظ کا منضبط کرنا ہے۔ اس دستور کو خلیل نحوی نے ایجاد کیا اور یہی بکثرت رائج اور واضح ترین طریقہ ہے اور عمل بھی اسی پر ہے۔ چنانچہ اسی طرز میں فتح کی شکل مستطیل (۱) اور حرف کے اوپر لکھی جاتی ہے۔ کسرہ کی شکل بھی ایسی ہی مستطیل اور حرف کے نیچے (۱) تحریر میں آتی ہے۔

ضمہ حرف کے اوپر ایک چھوٹا سا واؤ (اُ) لکھ کر عیاں کیا جاتا ہے۔ اور تنوین انہی حرکات ثلاثہ میں ہر ایک کو دہرا کرنے کا نام ہے۔ پس اگر وہ تنوین مظہر ہو اور کسی حرف حلق سے قبل تو اس کو خاص حرف کے اوپر رکھا جائے گا ورنہ دونوں حرفوں کے مابین اوپر کر کے لکھا جائے گا۔ الف محذوفہ اور اُس سے بدل کر آئی ہوئی حرکت اپنے محل میں سرخ روشنائی سے لکھی جاتی ہے۔ اور ہمزہ محذوفہ بلا کسی حرف کے محض ہمزہ ہی اور سرخی سے لکھا جاتا ہے اور تنوین پر حرف بائیں قبل اقلاب (قلب کئے جانے) کی علامت سرخ لکھی جاتی ہے اور حرف حلق سے قبل ہمزہ محذوفہ کی علامت کتابت میں سکون کو قرار دیا جاتا ہے۔ مگر ادغام اور اخفا کی حالت میں اس کو معی رہنے دیتے ہیں اور مدغم حرف معری رکھ کر اس کا مابعد مشدد کیا جاتا ہے۔ مگر ط پر تاء کے قبل سکون مکتوب ہوا کرتا ہے جیسے فسطط اور حرف مدودی شش ایک حرف کی مد کے حد سے تجاوز نہیں کرتی۔

فائدہ: الحارثی نے کتاب غریب الحدیث میں بیان کیا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول جسد القرآن قرآن شریف کو مجرد بناؤ۔ دو وجہوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو تلاوت میں مجرد بناؤ یعنی اس کے ساتھ غیر قرآن کو کھال میل نہ کرو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرآن شریف کو کتابت میں نقطے دینے اور عشر لگانے سے مجرد رکھو۔ بیہقی نے کہا ہے کہ واضح ترین بات یہ ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اپنے اس قول سے قرآن شریف کے ساتھ دیگر کتب آسمانی کو خلط ملط کرنے کی ممانعت مراد لی ہے اس لئے کہ قرآن شریف کے ماسوا اور جتنی آسمانی کتابیں ہیں وہ یہودیوں اور نصاریٰ ہی سے اخذ کی جاتی ہیں۔ اور ان لوگوں کا کتب الہی کے بارہ میں کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے یعنی یہ اطمینان نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے کتب سابقہ میں تحریف نہ کی ہو۔

فرع: ابن ابی داؤد نے کتابت المصاحف میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”انہوں نے مصحف کی کتابت پر اجرت لینے کو مکروہ خیال کیا ہے۔“ اور ایسی ہی روایت ایوب السخثانی نے ابن عمرؓ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ اُن دونوں صاحبوں نے مصحفوں کی خرید و فروخت کو مکروہ قرار دیا ہے۔ محمد بن سیرینؒ سے مصحف کی خرید و فروخت اور اُس کی کتابت پر اجرت لینا ان تمام امور کی کراہت نقل کی ہے۔ اور مجاہدؒ ابن المسیب اور حسنؒ سے نقل کیا ہے کہ ان لوگوں نے ہر سہ امور کی نسبت کوئی حرج نہ ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے۔ اور سعید بن جبیرؒ سے مروی ہے کہ اُن سے مصحفوں کی فروخت کے بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا اس میں کوئی خرابی نہیں اس واسطے کہ اُس کی فروخت کرنے والے صرف اپنے ہاتھ کی محنت کی اجرت لیا کرتے ہیں۔“

یہی راوی ابن حنفیہ کی بابت بیان کرتا ہے کہ ان سے بیچ مصحف کے بارہ میں سوال کیا گیا تھا تو انہوں نے کہا کہ ”اس میں تو صرف ورق (کاغذ) فروخت کیا جاتا ہے۔“ اور عبد اللہ بن شفیق سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب مصاحف کی بیچ میں بہت تشدد کیا کرتے تھے۔“ اور نخعی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا نہ مصحف کی تجارت کرنی چاہئے اور نہ وہ میراث کے طور پر کسی کی ملک میں آتا ہے۔ ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مصاحف کی فروخت کو مکروہ مانا ہے اور کہا ہے کہ ”اپنے بھائی کی کتابت اللہ کے ساتھ اعانت کرو یا اُسے قرآن کو ہبہ کر دو۔“ اور عطاء کے واسطے سے ابن عباسؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”مصحفوں کو خرید و مگر انہیں فروخت نہ کرو۔“

اور مجاہد سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مصاحف کی بیچ سے منع کیا اور ان کے خریدنے کی اجازت دی ہے۔
 غرض کہ ان روایتوں سے سلف صالحین کے اس بارہ میں تین قول حاصل ہوتے ہیں جن میں سے تیسرا قول بیچ مصحف کی کراہت اور اس کی خریداری کی اباحت ہے اور یہی قول ہمارے نزدیک صحیح اور موجب تر ہے جیسا کہ اس کی تصحیح شرح المہذب کے مصنف نے کی ہے۔ اور کتاب الروضۃ کے زوائد میں اس قول کو شافعی کی صریح عبارت سے نقل کیا ہے۔
 الرافعی کہتا ہے ”اور کہا گیا ہے کہ قیمت دراصل ان لکھے ہوئے اوراق کی دی جاتی ہے جو کہ مابین الدفتین ہیں کیونکہ خدائے پاک کا کلام بیچا نہیں جاتا۔“ اور کہا گیا ہے کہ وہ قیمت اجرت نسخ (نقل) کا معاوضہ ہوتی ہے۔ اور اس سے پہلے دونوں قولوں کی اسناد ابن الحنفیہ اور ابن جبیر کی طرف کی جاتی ہے۔ اور اس بارہ میں ایک تیسرا قول یہ ہے کہ ”وہ قیمت ایک ہاتھ دونوں چیزوں کی بدل ہوتی ہے یعنی کتابت اور عمل ید کی۔“ ابن ابی داؤد نے شعبی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”مصحفوں کی بیچ میں کوئی خرابی نہیں اس لئے کہ جو چیز فروخت کی جاتی ہے وہ صرف کاغذ اور لکھنے والے کے ہاتھ کی محنت ہے۔“

فرع: شیخ عزالدین ابن عبدالسلام نے کتاب القواعد میں بیان کیا ہے کہ ”مصحف کے لئے تعظیماً قیام کرنا بدعت ہے صدر اول میں اس کی کوئی مثال نہیں پائی گئی ہے اور درست قول وہ ہے جو کہ نووی نے کتاب التبیان میں اس امر کے مستحب ہونے کی نسبت کہا ہے کیونکہ اس فعل میں کلام الہی کی تعظیم اور اسے حقیر نہ سمجھنے کا اظہار ہے۔
 فرع: مصحف کو بوسہ دینا مستحب ہے کیونکہ عکرمۃ بن ابی جہل رضی اللہ عنہ ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ اور اس کو حجر اسود کے بوسہ دینے پر بھی قیاس کیا گیا ہے۔ اس بات کو بعض علماء نے ذکر کیا ہے اور اس لئے بھی قرآن کریم کو بوسہ دینا مستحب ہے کہ وہ خدائے پاک کی طرف سے عطا شدہ تحفہ ہے لہذا اس کو بوسہ دینا ویسا ہی مشروع امر ہوا جس طرح کہ چھوٹے بچہ کو چومنا مستحب ہے۔ اور احمد سے اس بارہ میں تین روایتیں آئی ہیں: جواز استحباب اور توقف اگرچہ اُسے بوسہ دینے میں کلام الہی کی رفعت اور اُس کا اکرام (بزرگداشت) ظاہر ہوتا ہے اس واسطے کہ اس بارہ میں قیاس کو کچھ دخل نہیں چنانچہ یہی سبب ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے حجر اسود کے بارہ میں کہا تھا ”اگر میں نے یہ نہ دیکھا ہوتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھے بوسہ دیتے تھے تو کبھی میں تجھ کو نہ چومتا۔“

فرع: مصحف کو خوشبودینا اور اُسے بلند چیز پر رکھنا مستحب ہے۔ اور اُس کو تکیہ کی جگہ رکھنا یا اُس پر ٹیک لگانا حرام ہے اس لئے کہ اس فعل میں قرآن کریم کی بے وقری اور اُس کی حقارت ہوتی ہے۔ اور زرکشی نے کہا ہے کہ یہی حالت قرآن مجید کی طرف دونوں پیر پھیلانے کی ہے یعنی یہ بھی حرام ہے۔ اور ابن ابی داؤد نے المصاحف میں سفیان سے روایت کی ہے کہ انہوں نے مصاحف کا لٹکایا جانا مکروہ سمجھا تھا۔ اور اسی راوی نے ضحاک سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”حدیث کے لئے مصحف کی طرح کرسیاں (بلند تپائیاں) نہ استعمال کرو۔“

فرع: صحیح روایت کے اعتبار پر قرآن مجید کو چاندی سے آراستہ بنانا جائز ہے۔ اور یہ امر اس کی بزرگداشت کے لئے ہونا چاہئے۔ بیہقی نے ولید بن مسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے مالک سے مصحفوں پر چاند چڑھانے کی بابت سوال کیا تھا تو اُس سے ایک مصحف نکال کر ہمیں دکھایا اور کہا ”میرے چچ نے میرے دادا سے یہ روایت بیان کی

ہے کہ ”صحابہ رضی اللہ عنہم نے قرآن شریف کو عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں جمع کیا تھا اور ان لوگوں نے مصحف کو اس طرح پر یا اس کے مانند چاندی چڑھا کر آراستہ بنایا تھا۔ اور رہی یہ بات کہ مصحف کو سونے سے آراستہ بنایا جائے تو صحیح تر قول اس کے متعلق یہ ہے کہ عورت کے لئے یہ بات جائز ہے اور مرد کے واسطے نہیں۔ اور بعض علماء نے سونے چاندی چڑھانے کا جواز نفس (ذات) مصحف کے ساتھ خاص کیا ہے۔ اور اس کے خلاف کو جو مصحف سے جدا ہوتا ہے۔ اس حکم میں داخل نہیں رکھا ہے مگر ظاہر ترین امر دونوں چیزوں کا آراستگی کے جواز میں یکساں مانا جاتا ہے۔

فرع: اگر مصحف کے چند اوراق کو کہنہ اور بوسیدہ ہو جانے کی یا ایسی ہی کسی اور وجہ سے بیکار بنادینے کی ضرورت آ پڑے تو ان کو دیواروں کی دراڑ یا کسی اور ایسی ہی جگہ میں رکھنا جائز نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات وہ اس جگہ سے نکل کر گر پڑتا ہے اور پامال ہوتا ہے۔ ایسے ہی ان اوراق کو پھاڑ ڈالنا بھی جائز نہیں اس وجہ سے کہ اس فعل میں حروف کو ایک دوسرے سے جدا کرنا اور کلمات کو پراگندہ بنانا لازم آتا ہے۔ اور اس بات میں لکھی ہوئی چیز کی حقارت اور بے وقوری نکلتی ہے۔ اکلیمی نے ایسا ہی کہا ہے اور کہا ہے کہ اس کا پانی سے دھو ڈالنا مناسب ہے۔ اور اگر آگ میں جلا دے تو کوئی نقصان نہیں اس واسطے کہ عثمان رضی اللہ عنہ نے ان مصاحف کو آگ میں جلوا دیا تھا جن میں منسوخ آیتیں اور قراءتیں درج تھیں اور ان کی یہ بات کسی نے بری نہیں قرار دی۔ اور حلیمی کے سوا کسی دوسرے عالم نے ذکر کیا ہے کہ دھونے سے آگ میں جلا دینا زیادہ اچھا ہے۔ یوں کہ اس کا دھون زمین پر ضرور ہی گرتا ہے۔ قاضی حسین نے اپنی تعلیق (نام کتاب) میں وثوق کے ساتھ آگ میں جلانے کو ممتنع بتایا ہے اس لئے کہ یہ بات احترام و تعظیم کے خلاف ہے۔ نووی نے اس کی کراہت کا حکم لگایا ہے اور حنفی لوگوں کی بعض کتابوں میں آیا ہے کہ جس وقت مصحف بوسیدہ ہو جائے تو اس کو جلانا چاہئے بلکہ اسے زمین میں ایک گڑھا کھود کر اس میں دفن کر دینا لازم ہے مگر اس قول کے ماننے میں ایک طرح کا توقف ہے اس لئے کہ ایسی حالت میں اس کی پامالی کا اندیشہ قوی ہوتا ہے۔

فرع: ابن ابی داؤد نے ابن المسیب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تم میں سے کوئی شخص صرف مصحف اور مسجد ہی نہ کہے اس واسطے کہ جو چیز اللہ پاک کی ہے وہ بہر حال عظیم ہے یعنی قرآن مجید اور مسجد شریف۔ وغیرہ تعظیسی کلمات ختم کر کے ان کا نام لینا مناسب ہے۔“

فرع: خود ہمارا اور جمہور علماء کا مذہب یہی ہے کہ بے شخص کو مصحف چھونا حرام ہے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ اور اس کی علت ہے قولہ تعالیٰ ”لَا يَمْسُهَا إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ“ اور ترمذی وغیرہ کی حدیث کہ قرآن شریف کو طاہر شخص کے سوا اور کوئی ہاتھ نہ لگائے۔“

خاتمہ ابن ماجہ وغیرہ نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”سات چیزیں ایسی ہیں جن کا اجر بندہ کو اس کی موت کے بعد قبر میں ملتا ہے۔ جس نے کوئی علم سکھایا۔ یا کوئی نہر جاری کی۔ یا کوئی کنواں کھودایا کوئی شہر دار درخت لگایا یا کوئی مسجد بنوائی یا کوئی ایسا بیٹا چھوڑا جو اس کی موت کے بعد اس کے لئے دعائے مغفرت کرتا رہے یا اپنے ترکہ میں کوئی مصحف چھوڑا۔“

نوع ستر

قرآن کی تفسیر اور تاویل کی معرفت اور اُس کے شرف

اور اُس کی ضرورت کا بیان

تفسیر: سہ حرفی مادہ ”الْفَسَّرَ“ (ف۔س۔ز) سے تفعیل کے وزن پر ہے۔ اور ”فسر“ کے معنی ہیں بیان اور کشف۔ اور کہا جاتا ہے کہ ”الفسر“۔ ”السفر“ کا مقلوب ہے۔ جب کہ صبح کی روشنی پھیلتی ہے اُس وقت تم کہتے ہو ”اَسْفَرُ الصُّبْحُ“ اور ایک قول یہ ہے کہ تفسیر کا ماخذ ہے ”تَفْسِيرَةٌ“ اور یہ لفظ اُس قوت کا اسم ہے جس کے ذریعہ سے طبیب مرض کی شناخت کیا کرتا ہے۔

تاویل: تاویل کی اصل ہے ”الاول“ جس کے معنی ہیں رجوع (بازگشت) پس گویا کہ تاویل آیت (کلام الہی) کو اُن معانی کی طرف پھیر دینے کا نام ہے جن کی وہ محتمل ہوتی ہے۔ اور ایک قول ہے کہ اُس کا ماخذ ہے ”اِبالت“ جس کے معنی ہیں سیاست (حکمرانی اور انتظام ملک داری) گویا کہ کلام کی تاویل کرنے والے نے اُس کا انتظام درست کر دیا اور اُس میں معنی کو اُس کی جگہ پر رکھ دیا۔

تفسیر اور تاویل کے بارہ میں اختلاف ہوا ہے۔ ابو عبید اور ایک گروہ کہتا ہے کہ ان دونوں لفظوں کے ایک ہی معنی ہیں۔ اور ایک قوم نے اس بابت کو ماننے سے انکار کیا ہے یہاں تک کہ ابن حبیب نیشاپوری اس بارہ میں مبالغہ سے کام لے کر کہا ہے کہ اور ہمارے زمانہ میں ایسے مفسر لوگ پیدا ہوئے ہیں کہ اگر اُن سے تفسیر اور تاویل کے مابین جو فرق ہے اُس کو دریافت کیا جائے تو انہیں اس کا کوئی جواب ہی نہ سوجھ پڑے راغب کہتا ہے ”تفسیر بہ نسبت تاویل کے عام تر چیز ہے۔ اور اُس کا زیادہ تر استعمال لفظوں اور مفردات الفاظ میں ہوا کرتا ہے۔ اور تاویل کا استعمال اکثر کر کے معانی اور جملوں کے بارہ میں آتا ہے۔ پھر زیادہ تر تاویل کا استعمال کتب الہیہ کے بارہ میں ہوتا ہے اور تفسیر کو کتب آسمانی اور اُن کے ماسوا دوسری کتابوں کے بارہ میں بھی استعمال کر لیتے ہیں“۔ اور راغب کے سوا کسی اور عالم کا قول ہے کہ ”تفسیر ایسے لفظ کے بیان (واضح کرنے) کا نام ہے جو کہ صرف ایک ہی وجہ کا محتمل ہو اور تاویل ایک مختلف معانی کی طرف متوجہ ہونے والے لفظ کو اُن ہی معانی میں سے کسی ایک معنی کی طرف متوجہ بنا دینے کا نام ہے۔ اور یہ توجیہ دلیلوں کے ذریعہ سے ظاہر ہوئی ہے۔“

اور ماتریدی کا قول ہے کہ تفسیر اس یقین کا نام ہے کہ لفظ سے یہی امر مراد ہے اور خدا تعالیٰ پر اس گواہی دینے کا کہ اس نے لفظ سے یہی مراد لیا ہے۔ لہذا اگر اُس کے لئے کوئی مقطوع بہ دلیل قائم ہو تو وہ تفسیر صحیح ہے ورنہ تفسیر بالرائے ہوگی جس کی ممانعت آئی ہے۔ اور تاویل اس کو کہتے ہیں کہ بہت سے احتمالات میں سے کسی ایک کو بغیر قطع اور شہادت علی اللہ

کے ترجیح دے دی جائے۔

ابو طالب ثعلبی اس کی تعریف یوں کرتا ہے کہ تفسیر لفظ کی وضع کو بیان کرنے کا نام ہے حقیقتاً ہو یا مجازاً۔ جیسے "الصِّراط" کی تفسیر طریق کے ساتھ۔ اور "صَبَّ" کی تفسیر مطر (بارش) کے ساتھ کرنا۔ اور تاویل لفظ کے اندرونی (مدعا) کی تفسیر کا نام ہے اور یہ "الاولیٰ" سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں انجام کار کی طرف رجوع لانا۔ لہذا تاویل حقیقتہ مراد سے خبر دیتا ہے اور تفسیر دلیل مراد کا بیان کرنا کیونکہ لفظ مراد کو کشف کرتا ہے اور کاشف ہی دلیل ہوا کرتا ہے۔ اس کی مثال ہے قولہ تعالیٰ "إِنَّ رَبَّكَ لَبِاْلْمُرْصَادِ" اس کی تفسیر یہ ہے کہ "مِرْصَاد" "رَصْد" سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے رَصْدُكَ یعنی میں نے اُس کی نگرانی کی اور تاک رکھی۔ اور "مِرْصَاد" رَصْد سے مفعول (مصدر میسی) کے وزن پر ہے۔ اور اس آیت کریمہ کی تاویل یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نے اس قول کے ساتھ اپنے حکم کی بجا آوری میں سستی کرنے اور اُس کے لئے تیار و مستعد رہنے میں غفلت برتنے کے برے انجام سے خوف دلایا ہے۔ اور قطعی دلیلیں اس سے لفظ لغوی وضع کے خلاف معنی مراد ہونے کا بیان کرنے کی مقتضی ہیں۔

اصفہانی نے اپنی تفسیر میں یوں بیان کیا ہے۔ معلوم رہے کہ علماء کی اصطلاح اور بول چال میں معانی قرآن کے کشف اور اُس کے مراد کا بیان مقصود ہوتا ہے عام ازیں کہ بحسب لفظ مشکل وغیرہ کے ہو یا بحسب معنی ظاہر وغیرہ کے اور تاویل اکثر کر کے جملہ میں ہوتی ہے۔ تفسیر کا استعمال یا تو غریب الفاظ میں ہوتا ہے جیسے بِحَيْرَةٍ السَّلَاطِیْنِ اور الْوَصِيْلَةِ میں۔ یا کسی وجہ لفظ میں بطور شرح بیان کرنے کے۔ جیسے قولہ تعالیٰ اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَآتُوا الزَّكٰوةَ میں۔ اور یا کسی ایسے کلام میں تفسیر کا استعمال ہوتا ہے جو کسی قصہ پر شامل ہو اور اس کلام کا تصور میں لانا بغیر اُس قصہ کی معرفت کے ممکن نہ ہو۔ جیسے قولہ تعالیٰ "إِنَّمَا النَّبِيُّ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ" اور قولہ تعالیٰ "لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا" اور تاویل کا استعمال کسی مرتبہ عام طور پر ہوتا ہے۔ اور کسی دفعہ خاص امر کے انداز پر جیسے لفظ کفر کہ یہ کبھی مطلق جو د کے واسطے بولا جاتا ہے۔ اور کہیں پر خاص کر کے باری عز وجل کے جو د کے بارہ میں اس کا استعمال ہوتا ہے۔ یا ایمان کا لفظ کہ یہ کہیں مطلق تصدیق کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسری جگہ تصدیق حق کے معنی میں۔ اور یا اُس کا استعمال مختلف معنوں میں مشترک لفظ میں ہوتا ہے جیسے کہ "وَجَدَ" کا لفظ "الْجَذَّة" الْوَجْدُ اور الْوَجُودُ کے معانی میں بالاشتراك استعمال ہوا ہے اور اصفہانی کے علاوہ کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ تفسیر کا تعلق روایت سے ہے اور تاویل کا تعلق درایت سے۔

ابونصر القشیری کا قول ہے کہ تفسیر کا اختصار محض پیروی اور سماع پر ہے اور استنباط ایسی چیز ہے جو کہ تاویل سے تعلق رکھتی ہے۔ اور ایک گروہ کا قول ہے کہ جو بات کتاب اللہ میں مبین اور سنت صحیحہ میں معین واقع ہوئی ہو اُس کو تفسیر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اس لئے کہ اُس کے معنی ظاہر اور واضح ہو چکے ہیں اور کسی شخص کو اجتہاد یا غیر اجتہاد کے ذریعہ سے اُن معانی کے ساتھ تعرض کرنے کا یار نہیں رہ گیا ہے بلکہ اُن الفاظ کا حمل خاص اُنہی معانی پر کیا جائے گا جو اُن کے بارہ میں وارد ہوئے ہیں اور اُن معانی کی حد سے تجاوز نہ ہوگا۔ اور تاویل وہ ہے جس کو معانی خطاب کے باعمل علماء نے اور آلاست علوم کے ماہر ذی علم اصحاب نے استنباط کیا ہو۔ اور ایک گروہ کا جن میں سے علامہ بغوی اور گواشی بھی ہے یہ قول ہے کہ "تاویل آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرنے کا نام ہے جو اُس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ موافق ہوں اور آیت اُن معنوں

کی محتمل ہو۔ پھر وہ معنی استنباط کے طریق سے بیان کئے جائیں اور کتاب و سنت کے مخالف نہ ہوں۔“

بعض علماء نے یہ بیان کیا ہے کہ تفسیر اصطلاح میں نزول آیات اُن کے شان نزول اُن کے قصوں اور ان کے اسباب نزول کے علم کو کہا جاتا ہے اور اس بات کے جاننے کو بھی تفسیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں کہ آیات قرآنی کے مکی و مدنی، محکم و متشابہ، ناخ و منسوخ، خاص و عام، مطلق و مقید، مجمل و مفسر، حلال و حرام، وعد و وعید، امر و نہی، اور عبرت و امثال ہونے کی ترتیب معلوم ہو۔ اور ابو حبان نے کہا ہے کہ ”تفسیر ایک ایسا علم ہے جس میں الفاظ قرآن کی کیفیت نطق۔ ان کے مدلولات اور احکام افراد یہ اور ترکیبہ۔ اور ان معانی سے بحث کی جاتی ہے جن پر بحالت ترکیب اُن الفاظ کو محمول کیا جاتا ہے۔ اور اسی بات کے تمامات بھی تفسیر میں شامل ہیں۔“

ابو حبان کہتا ہے کہ تفسیر کی تعریف میں ہمارا قول ”علم“ جس ہے اور ہمارا یہ قول کہ ”يُبْحَثُ فِيهِ“ عَنْ كَيْفِيَةِ النُّطْقِ بِالْفَظِ الْقُرْآنِ ”علم قراءت ہے۔ اور ہمارے قول ”وَمَذَلُّوْا لَيْهَآ“ سے انہی الفاظ کے مدلولات مراد ہیں اور یہ علم لغت کا متن ہے جس کی ضرورت اس علم (تفسیر) میں پڑتی ہے۔ اور ہم نے ”وَاحْكَامُهَا الْاَفْرَادِيَّةُ وَالتَّرْكِيبِيَّةُ“ اس واسطے کہا ہے کہ یہ قول صرف بیان اور بدیع کے علوم پر مشتمل ہے۔ اور ہمارا قول ”وَمَعْبَانِيهَا الشَّيْءُ تَحْمَلُ عَلَيْهَا حَالَةُ التَّرْكِيبِ“ ان چیزوں پر بھی شامل ہے جن پر وہ لفظ از روئے حقیقت دلالت کر رہا ہے یا از روئے مجاز کیونکہ ترکیب کبھی اپنے ظاہری طرز سے ایک شے کی مقتضی ہوتی ہے اور چونکہ کوئی رکاوٹ اُس کو اُس شے پر محمول کرنے سے روک دیتی ہے لہذا وہ اُس شے کے غیر پر محمول کر دی جاتی ہے اور اسی بات کا نام مجاز ہے اور ہمارا قول ”وَتَيَمَّاتُ لِذَلِكَ“ معرفت نسخ۔ اسباب نزول۔ اور ایسے قصہ کی شناخت پر دلالت کرتا ہے جو کہ قرآن شریف کی بعض مبہم رکھی گئی باتوں کی توضیح کرتا ہو۔ اور اسی طرح کی دوسری باتیں۔“

زرکشی نے کہا ہے کہ تفسیر ایک ایسا علم ہے جس کے ذریعہ سے خدا تعالیٰ کی وہ کتاب سمجھی جاتی ہے جسے اُن نے اپنے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل فرمایا ہے اور اسی علم کے ذریعہ سے کتاب اللہ کے معانی کا بیان اُس کے احکام کا استخراج اور اس کے حکم کو معلوم کیا جاتا ہے۔ اور اس بارہ میں علم لغت، علم نحو، علم صرف، علم بیان، علم اصول فقہ اور علم قراءت سے استمداد کی جاتی ہے اور اس میں اسباب نزول اور ناخ و منسوخ کی معرفت کی بھی حاجت پڑتی ہے۔“

فصل: اور تفسیر کی جانب حاجت ہونے کی وجہ بعض علماء نے یہ بیان کی ہے کہ ”اس بات کی تشریح کرنے کی ضرورت نہیں کہ خدا تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو ایسی چیز کے ساتھ مخاطب بنایا ہے جس کو وہ اچھی طرح سمجھتے ہیں اور اس لئے پروردگار عالم نے ہر ایک رسول کو اسی کی قوم کی زبان میں بھیجا ہے۔ اور اپنی کتاب کو بھی انہی قوموں کی زبان (بولی) میں نازل فرمایا ہے۔ پھر رہی یہ بات کہ اب تفسیر کی حاجت کیوں ہوئی؟ تو اُس کا ذکر ایک قاعدہ کی قرار داد کے بعد کیا جائے گا۔ اور وہ قاعدہ یہ ہے ”انسانوں میں سے جو شخص کوئی کتاب تصنیف کرتا ہے وہ صرف خود ہی اُس کو سمجھنے کے لئے تصنیف کرتا اور اُس کی کوئی شرح نہیں کیا کرتا ہے۔ اور اُس کتاب کی شرح کی حاجت محض تین باتوں کے لحاظ سے پڑتی ہے۔ اُن میں سے ایک بات مصنف کی فضیلت کا کمال ہے کہ وہ اپنی علمی قوت کی وجہ سے وجیز لفظوں میں دقیق معنوں کو جمع کر دیتا ہے اس لئے بعض اوقات مصنف کی مراد کا سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ لہذا ایسی صورت میں شرح سے اُن مخفی معنوں کا اظہار مقصود ہوا۔ اور

اسی سبب سے بعض اماموں نے جو اپنی تصانیف کی خود ہی شرحیں لکھی ہیں وہ بہ نسبت انہی کتابوں کے دوسرے لوگوں کی لکھی ہوئی شروح کے بہت زیادہ مراد پر دلالت کرنے والی ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ مصنف اپنی کتاب میں چند مسئلہ کو تمام بنانے والی زائد باتیں اور شرطیں اس اعتماد پر درج کرنے سے نظر انداز کر جاتا ہے کہ وہ امور اور شروط واضح چیزیں ہیں۔ یا اس لئے اُن کو نہیں درج کرتا کہ اُن چیزوں کا تعلق کسی دوسرے علم سے۔ لہذا ایسی حالتوں میں شرح کرنے والے کو امر محذوف اور اُس کے مراتب کے بیان کی حاجت پیش آتی ہے۔

تیسری بات لفظ میں کئی معنوں کا احتمال ہونا ہے جیسا کہ مجاز اشتراک اور دلالت التزام کی صورتوں میں پایا جاتا ہے اور ان صورتوں میں شارح پر لازم آتا ہے کہ وہ مصنف کی غرض کو بیان کرنے اور اُسے دوسرے معنوں پر ترجیح دے۔

ان تین باتوں کے علاوہ یہ بھی قابل غور امر ہے کہ بشری تصنیفوں میں وہ باتیں بھی واقع ہوئی جاتی ہیں جن سے کوئی بشر خالی نہیں ہوتا مثلاً بھول غلطی یا کسی شے کی تکرار یا مبہم کا حذف وغیرہ اسی طرح کے دیگر نقائص لہذا شارح کو حاجت پیش آتی ہے کہ وہ مصنف کی ان لغزشوں کا بھی اظہار کر دے۔ اور جب کہ یہ بات ٹھیک قرار پاگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ قرآن شریف کا نزول محض عربی زبان میں ہوا۔ اور عرب زبان بھی کون؟ فصیح العرب کے زمانہ کی زبان۔ پھر اُن لوگوں کو بھی صرف قرآن شریف کے ظاہر امور اور احکام ہی کا علم حاصل ہوتا تھا لیکن اُس کے اندرونی مفہوم کی باریکیاں ان پر جب ہی منکشف ہوا کرتی تھیں جس وقت کہ وہ بحث اور غور سے کام لیتے اور اکثر باتوں کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کرتے تھے مثلاً جس وقت قولہ تعالیٰ ”وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ نازل ہوا تو صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا ”اور ہم میں سے کون شخص ایسا ہے جس نے اپنی جان پر ظلم نہیں کیا ہے؟“ (یعنی کسی گناہ کا مرتکب نہیں ہوا ہے) پس اُس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ کے لفظ ظلم کی تفسیر ”شُرک“ کے ساتھ فرمائی اور اس پر دوسری آیت ”إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“ کو بطور استدلال پیش کیا ہے۔ یا جس طرح پر بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا نے ”حَسَبًا يَسِيرًا“ کی بابت سوال کیا تھا کہ وہ کیا ہے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ ”عرض“ ہے اور جیسے کہ عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کا قصہ ”الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ وَالْأَسْوَدُ“ کے بارہ میں۔ اور ان کے ماسوا دوسری بہت سی باتیں جن کو ایک ایک کر کے لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا۔ اور ہم لوگ اُن باتوں کے محتاج ہیں جن کے محتاج صحابہ رضی اللہ عنہم تھے۔ اور علاوہ برآں ہم کو احکام ظواہر میں سے بھی ایسے امور کے علم کی حاجت ہے جن کی احتیاج صحابہ رضی اللہ عنہم کو ہرگز نہ تھی۔ اور ہمارے اس احتیاج کا سبب ہمارا بغیر سیکھے ہوئے احکام لغت کے مدارک سے (فہم سے) قاصر ہونا ہے۔ لہذا ہم کو تمام لوگوں سے بڑھ کر تفسیر کی ضرورت اور حاجت ہے۔ اور یہ بات بھی محتاج بیان نہیں کہ قرآن شریف کے بعض حصہ کی تفسیر صرف وجیز الفاظ کو بسیط بنادینے اور اُن کے معانی کو منکشف کر دینے کے قبیل سے ہوتی ہے۔ اور بعض مقامات کی تفسیر چند احتمالات میں سے کسی ایک احتمال کو دوسرے پر ترجیح دینے کی قسم سے ہوا کرتی ہے۔

اور الجوبنی نے بیان کیا ہے کہ ”تفسیر کا علم“ ”سہل دشوار“ ہے۔ اُس کی دشواری کئی وجوہ سے عیاں ہے اور منجملہ اُن وجوہ کے نمایاں ترویج یہ ہے کہ قرآن پاک اپنے متکلم کا کلام ہے کہ نہ تو انسانوں کو اُس کے مراد تک متکلم ہی سے سن کر پہنچنا

نصیب ہوا ہے۔ اور نہ اُس متکلم تک اُن کی رسائی ممکن ہے۔ اور بخلاف اس کے امثال اشعار اور ایسے ہی دیگر انسانی کلاموں کے بابت یہ بھی ممکن ہے کہ انسان خود اُن کے متکلموں سے ہنگام تکلم اُن کو سن لے یا ایسے لوگوں سے سن سکے جنہوں نے خاص متکلم کی زبان سے سنا ہو لیکن قرآن کریم کی تفسیر قطعی طور پر بجز اس کے نہیں معلوم ہو سکتی کہ اُس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا گیا ہو۔ اور یہ بات باستثنائے معدودے چند اور تھوڑی سی آیتوں کے تمام قرآن شریف میں حاصل ہونا دشوار ہے۔ لہذا کلام ربانی کی مراد کا علم اشاروں، علامتوں اور دلیلوں کے ذرائع سے استنباط کیا جائے گا جو کہ اُس کلام میں ہیں۔ اور اس امر کی حکمت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کی بابت چاہا کہ وہ اُس کی کتاب میں تفکر (غور و فکر) کریں۔ اور اسی لئے اُس نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اُس کی تمام آیات کی مراد پر ”نص“ وارد کرنے کا حکم نہیں دیا۔

فصل اور علم تفسیر کا شرف کوئی مخفی امر نہیں ہے۔ اس کی بابت خود اللہ پاک فرماتا ہے ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا“ ابن ابی حاتم وغیرہ نے ابن ابی طلحہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ“ کے بارہ میں روایت کی ہے انہوں نے کہا ”اس سے قرآن کی معرفت مراد ہے کہ اس میں سے ناخ کیا ہے اور منسوخ کیا۔ محکم کیا ہے اور متشابہ کیا“ مقدم کون چیز ہے اور موخر کیا اور حلال کیا ہے اور حرام اور امثال کون سا۔

اور ابن مردویہ نے جویر گے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ“ سے قرآن شریف کا عطا کرنا مراد ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ”یعنی قرآن شریف کی تفسیر کیونکہ پڑھنے کو تو اُسے نیک اور بد بھی پڑھتے ہیں“ اور ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ“ سے قراءت قرآن شریف اور اُس میں غور کرنا مقصود ہے۔

ابن جریر نے اسی اوپر کی روایت کے مانند قول مجاہد ابی العالیہ اور قتادہ سے بھی نقل کیا ہے۔ اور اللہ پاک فرماتا ہے ”وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ“ ابن ابی حاتم نے عمرو بن مرة سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں کسی ایسی آیت پر گزرتا ہوں جس کو میں نہ جانتا ہوں تو وہ مجھ کو سخت غمگین بنا دیتی ہے کیونکہ میں نے اللہ پاک کو یہ فرماتے سنا ہے ”وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لَضَرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ“ اور ابو عبیدہ نے حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”خدا تعالیٰ نے کوئی آیت ایسی نازل نہیں فرمائی ہے جس کے بارہ میں وہ اس بات کے جاننے کو دوست نہ رکھتا ہوں کہ اُس آیت کا نزول کس معاملہ میں ہوا ہے اور کہ اُس سے کیا مراد لی گئی ہے۔

ابو ذر اھر دی نے فضائل القرآن میں سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”جو شخص قرآن شریف کو پڑھتا ہے اور وہ اُس کی تفسیر اچھی طرح نہیں کر سکتا اُس کی حالت مثل اُس اعرابی کے ہے جو کہ شعر کو بے سمجھے اور غیر موزوں طور پر پڑھتا ہو“۔ اور بیہقی وغیرہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قرآن شریف کی تعریف کرو اور اُس کے غریب الفاظ کی تلاش میں سرگرم رہو“۔

ابن الانباری نے ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک یہ بات مجھ کو بہت

زیادہ پسند ہے کہ میں قرآن شریف کی کسی ایک آیت کی تعریف کروں بہ نسبت اس بات کے کہ میں ایک آیت کو حفظ کر لوں اور اسی راوی نے عبد اللہ بن بریدہ سے بواسطہ سی صحابی رضی اللہ عنہ کے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”کاش اگر مجھ کو یہ معلوم ہو کہ چالیس دن کا سفر کر کے بھی قرآن شریف کی ایک آیت کی تعریف کروں گا تو ضرور میں اتنا مشکل سفر اختیار کروں اور نیز اسی راوی نے شعبی کے طریق سے روایت کی ہے کہ اُس نے بیان کیا ”عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ جو شخص قرآن شریف کو پڑھ کر اُس کی تعریف کرے تو اُسے خدا تعالیٰ کے یہاں شہید کا اجر ملے گا۔“

میں کہتا ہوں کہ ان مذکورہ بالا آثار (اقوال سلف اور احادیث) کے میرے نزدیک یہ معنی ہیں کہ ان میں ”تقریب“ سے بیان اور تفسیر کو مراد لیا گیا ہے اس لئے کہ نحوی حکم پر اغراب ایک حادث (نوپیداشدہ) اصطلاح ہے اور اس لئے کہ سلف صالحین طبعی اور جبلی طور پر زبان دانی میں تعلیم حاصل کرنے کے ہرگز محتاج نہ تھے۔ اور پھر میں نے ابن النقیب کو بھی اسی بات کی طرف مائل ہوتے دیکھا ہے جس کو میں بیان کر آیا ہوں چنانچہ وہ کہتا ہے۔ اور جائز ہے کہ تعریب سے فن نحو کے قواعد کا برتنا مراد ہو۔ اور اس بات کا تسلیم کیا جانا بعید از عقل نظر آتا ہے کیونکہ تقریب سے تفسیر کے معنی لئے جانے پر اُس قول سے بھی اشتدلال ہوتا ہے جس کو السلفی نے کتاب الطواریات میں ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کیا ہے کہ ”تم قرآن شریف کی تعریب کرو وہ اُس کی تاویل پر تمہاری رہنمائی کرے گا۔“

اور علماء کا اس بات پر اجماع ہے کہ تفسیر کا جاننا فرض کفایہ ہے۔ اور منجملہ تین شرعی علوم کے یہ بزرگ ترین علم ہے۔ اور اصفہانی کا قول ہے کہ سب سے اچھا پیشہ یا کام جو انسان کرتا ہے وہ قرآن شریف کی تفسیر ہے۔ اس قول کی تشریح یہ ہے کہ کام کا شرف یا تو اُس کے موضوع کے شرف سے وابستہ ہوتا ہے جیسے کہ زرگری چڑا رنگنے کا کام سے اس لئے اشرف ہے کہ زرگری کا موضوع ہے سونا اور چاندی اور وہ چڑا رنگنے کے موضوع سے اشرف ہے جو کہ مردہ جانور کی کھال ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اُس کی غرض سے متعلق ہوا کرتا ہے اس طرح کہ طب کا پیشہ بھنگی کے پیشہ سے اشرف ہے کیونکہ طب کی غرض انسان کی تندرستی کو فائدہ پہنچانا ہے۔ اور بھنگی کا کام محض بیت الخلاء کی صفائی کی غرض پر مبنی ہے۔ اور یا پیشہ کا شرف اُس کی طرف آدمیوں کے سخت محتاج ہونے سے تعلق رکھتا ہے جیسے فقہ کہ اس کی جانب طب کی نسبت بہت سخت حاجت پڑتی ہے۔ اس لئے کہ دنیا کا کوئی واقعہ خواہ وہ کسی مخلوق میں کیوں نہ ہوئی ایسا نہیں ہوتا جس میں فقہ کی حاجت نہ پائی جائے۔ اور فقہ ہی کے ذریعہ سے دینی اور دنیاوی احوال کے صلاح (درستی) کا انتظام قائم رہتا ہے۔

بخلاف طب کے کہ اُس کی طرف بعض بعض اوقات میں کچھ تھوڑے سے آدمیوں کو حاجت پڑا کرتی ہے۔ اور جب کہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اس سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ علم تفسیر کے پیشہ نے تینوں مذکورہ بالا جہوں سے شرف کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے موضوع کی جہت سے اس کو یوں شرف ہے کہ اُس کا موضوع ہے اللہ پاک کا کلام جو کہ تمام حکمتوں کا سرچشمہ اور ہر طرح کی فضیلتوں کا معدن ہے اسی کلام میں اگلے لوگوں کے حالات بیان ہوئے ہیں اور اسی میں مابعد کی چیزیں ہیں اور موجودہ پیش آنے والی باتوں کا حکم۔ وہ بار بار تکرار اور دست بدست پھرائی جانے سے کہنہ اور فرسودہ نہیں ہوتا۔ اور اُس کے عجائب ختم ہونے میں نہیں آتے۔ اور غرض کی جہت سے دیکھا جائے تو اُس کی غرض ہے غُرُوۃُ الْوُثْقٰی کو مضبوط تھا منا

اور اس حقیقی سعادت تک پہنچتا جو کبھی فنا نہیں ہوتی۔ اور اس کی طرف شدت حاجت ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہی ہے کہ ہر ایک دینی یا دنیوی کمال۔ جلد حاصل ہونے والا ہو یا بدیر ملنے والا۔ علوم شرعیہ اور معارف دینیہ ہی کا محتاج ہوتا ہے۔ اور یہ علوم معارف کتاب اللہ تعالیٰ کے علم پر موقوف ہیں۔

نوع اٹھتر

مفسر کی شرطوں اور اس کے آداب کی شناخت

علماء نے کہا ہے کہ جو شخص کتاب عزیز کی تفسیر کا ارادہ کرے وہ پہلے قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے طلب کرے اس لئے کہ قرآن شریف میں جو چیز ایک جگہ مجمل رکھی گئی ہے اسی چیز کی دوسری جگہ میں تفسیر کر دی گئی ہے۔ اور جو شے ایک مقام پر مختصر کر کے بیان ہوئی ہے وہی شے قرآن شریف کے دوسرے موضع میں جا کر تفصیل کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے۔ ابن الجوزی نے ایک خاص کتاب ہی ان امور کے بیان میں لکھی ہے جو کہ قرآن کریم میں ایک جگہ اجمالاً بیان ہوئے ہیں۔ اور دوسری جگہ اسی میں ان کی تفسیر کر دی گئی ہے۔ میں نے ایسی باتوں کی چند مثالوں کی طرف مجمل کی نوع میں اشارہ کر دیا ہے۔ پھر اگر یہ بات (یعنی قرآن شریف کی تفسیر قرآن ہی سے کرنا) مفسر کو تفسیر کر سکنے سے عاجز بنا دے تو اسے لازم ہے کہ قرآن کریم کی تفسیر کو سنت (صحیحہ) سے تلاش کرے کیونکہ سنت (حدیث) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی شارح اور اس کو واضح بنانے والی ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی باتوں کا بھی علم دیا ہے وہ سب احکام ایسے ہی ہیں جن کو آپ نے قرآن کریم سے سمجھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”إِنَّا أَنزَلْنَاهُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ“ ”فِي آيَاتٍ أُخْرَى“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے کہ ”آگاہ رہو بے شک مجھ کو قرآن دیا گیا ہے اور اسی کے مانند ایک اور چیز بھی اس کے ساتھ عطا ہوئی ہے“ (یعنی سنت)۔ اور اگر سنت سے بھی تفسیر کا پتہ نہ ملے تو اب صحابہ رضی اللہ عنہ کے اقوال کی طرف رجوع لائے اس واسطے کہ بے شک وہ لوگ قرآن کے بہت بڑے جاننے والے ہیں۔ یوں کہ انہوں نے تمام قرآن اور احوال نزول قرآن کے وقت دیکھے تھے۔ اور یوں بھی وہ لوگ کامل سمجھ صحیح علم اور عمل صالح کی صفات سے خاص تھے اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے کہ جو صحابی وحی اور تنزیل کے دیکھنے والے تھے ان کی تفسیر کو مرفوع حدیث کا حکم حاصل ہوتا ہے۔

امام ابو طالب طبری نے اپنی تفسیر کے اوائل میں آداب مفسر کی بابت یوں بیان کیا ہے کہ ”معلوم رہے کہ مفسر کے واسطے جو شرطیں لازم ہیں ان میں سے ایک پہلی شرط اعتقاد کا صحیح ہونا ہے۔ اور سنت دین کا لزوم کیونکہ جو شخص اپنے دین کے بارہ میں گمنام ہو گا اس پر دنیاوی امور کے متعلق کبھی اعتبار و اعتماد نہ کیا جائے گا چہ جائے کہ دینی معاملات پر اعتماد کیا جائے۔ پھر جب کہ صرف دین ہی کے بارہ میں کسی عالم کی طرف سے خبر دینے پر اعتماد نہیں ہوتا تو کیونکر ہو سکتا ہے اسرار الہی کی خبر دہی اس کی طرف سے صحیح مان لی جائے؟ اور اگر وہ شخص الحاد کے ساتھ بدنام ہو تو اس کی طرف سے یہ خطرہ رہتا

ہے کہ وہ باطنیہ اور غالی رافضی فرقوں کے مانند لوگوں کو دھوکے اور فریب کے دام میں پھنسا کر گمراہ کر دے گا۔ اور اگر وہ کسی دنیاوی بے جا خواہش کے رکھنے میں متہم ہے تو بھی اُس پر اعتماد نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اُس سے خطرہ ہے کہ اُس کی نفسانی خواہش اور طمع اُسے قرآن کی ایسی تفسیر کر دینے پر آمادہ بنائے جو اُس کی بدعت ہی کے موافق ہو۔ جیسا کہ قدریہ فرقوں والوں کا طریقہ ہے کہ اُن میں سے کوئی ایک شخص تفسیر کی کتاب محض اس مقصد سے تصنیف کرتا ہے تاکہ لوگوں کو سلف صالحین کی پیروی اور طریق ہدایت کے لزوم سے باز رکھے۔ اور مفسر کے لئے واجب ہے کہ اُس کا اعتماد نبی صلی اللہ علیہ وسلم آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم۔ اور اُن کے ہم عصر لوگوں ہی کے نقل پر ہو۔ اور وہ محدثات سے پرہیز کرے۔ اور جس حالت میں مذکورہ بالا حضرات کے اقوال میں تعارض واقع ہو اور یہ ممکن ہو کہ اُن اقوال کو باہم جمع کر کے اُن کا تعارض دور کر دیا جائے تو ایسا کر لے۔ جیسے کہ ”صَرَاطُ الْمُسْتَقِيمِ“ پر کلام کرے اور دیکھے کہ اُس کے بارہ میں بزرگان سلف کے اقوال ایک ہی شے کی طرف راجع ہوتے ہیں اس لئے اُن میں سے بعض ایسے اقوال کو جمع میں داخل کر دے جو اُس میں داخل ہوتے ہیں کیونکہ قرآن کریم اور انبیاء کے طریق۔ پھر طریق سنت طریقیہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور طریق ابی بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ کے مابین کوئی تنافی نہیں پائی جاتی ہے۔ لہذا مفسران اقوال میں سے جس ایک قول کو بھی بالانفراد سے لے گا وہ محسن ہی ہوگا (یعنی اچھا کرے گا) لیکن اگر اُن اقوال میں باہم تعارض پایا جائے تو مفسر کو چاہئے کہ ایسے موقع پر جس قول کے بارہ میں سمع (سنی ہوئی بات) ثابت ہوئی ہو۔ اُس کو اُسی سمع کی طرف راجع کر دے۔ اور اگر کوئی سماعی شہادت نہیں پائی جاتی ہے لیکن دو مختلف اقوال میں سے کسی ایک کے تقویت دینے کا طریق استدلال کے ذریعہ سے پایا جاتا ہے تو جس امر میں استدلال قوی ہو اس کو ترجیح دے دے۔ مثلاً حروف ہجا کے معنوں میں صحابہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ایسے موقع پر مفسر کو چاہئے کہ وہ اُس شخص کے قول کو ترجیح دے جس نے اُن حروف کو قسم قرار دیا ہے۔ اور اگر مراد کو سمجھنے کے بارہ میں دلیلوں کا تعارض آ پڑے اور وہ جان لے کہ ہاں یہ مقام اُس پر مشتبہ بن گیا ہے۔ تو اُسے چاہئے کہ جو کچھ بھی خدا تعالیٰ نے اُس کلام سے مراد لی ہے اُسی پر ایمان لے آئے اور اس کے معنی مراد کو متعین بنانے پر دلیری نہ کرے بلکہ اُسے بمنزلہ اُس کی تفصیل کے قبل ہی مجمل اور اُس کی تبیین کے قبل ہی متشابہ ہونے کے تصور کر لے۔ مفسر کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جو بات وہ کہتا ہو اُس میں اُس کا مقصد صحیح رہے تاکہ اس طرح وہ راستی اور راست روی کو (من جانب اللہ) پاسکے۔ اس لئے کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا“ اور خلوص قصد جب ہی حاصل ہوگا جب کہ دنیا سے بے تعلقی اختیار کرے کیونکہ دنیاوی وغبت رکھنے کی صورت میں وہ اس بات سے مامون نہ ہوگا کہ اُس کو کوئی ایسی غرض تفسیر پر آمادہ بنائے جو کہ اُسے اُس کے قصد کی درستی سے روک دے اور اُس کے عمل کی صحت کو فاسد بنا ڈالے۔ اور ان مذکورہ فوق شرائط کا تکملہ کرنے والی شرط یہ ہے کہ مفسر کو علم اعراب (نحو) کے اسلحہ سے بخوبی آراستہ ہونا چاہئے تاکہ وہ جوہ کلام کا اختلاف اُسے شک اور دھوکے میں نہ ڈال سکے کیونکہ اگر وہ مطالب کی توضیح کرنے میں زبان کی وضع سے باہر نکل گیا تو خواہ اُس کا یہ خروج حقیقت کے اعتبار سے ہو یا مجاز کے لحاظ سے بہر حال اس طرح پر اُس کا تاویل کرنا کلام کو معطل (بیکار) بنا دینے کے برابر ہوگا۔ اور میں نے دیکھا ہے کہ کسی شخص نے اللہ پاک کے قول ”قُلْ“

اللہ ثُمَّ ذَرْهُمْ“ کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ ”إِنَّهُ مُلَازِمَةٌ قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى“ حالانکہ اُس غبی کو یہ پتا ہی نہیں لگا کہ وہ ایسا جملہ ہے جس کی خبر حذف کر دی گئی ہے اور اس کی تقدیر عبارت ”اللہ أَنْزَلَهُ“ ہے۔ اور یہاں تک ابی طالب کا کلام تمام ہو گیا۔

ابن تیمیہؒ نے ایک کتاب میں جو کہ اُس نے اسی نوع میں تالیف کی ہے یہ بیان کیا ہے ”اس بات کو معلوم کرنا واجب ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب رضی اللہ عنہم سے قرآن شریف کے معانی بھی اُسی طرح بیان فرمائے ہیں جس طرح کہ اُس کے الفاظ اُن سے بیان کئے کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد ”لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ معانی اور الفاظ دونوں کے بیان کو شامل ہے۔ اور ابو عبد الرحمن السلمی نے کہا ہے کہ ہم سے اُن لوگوں نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ جو قرآن شریف کی قراءت کیا کرتے تھے جیسے عثمان بن عفانؓ اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ کہ وہ لوگ جس وقت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قرآن شریف کی تعلیم حاصل کیا کرتے تھے۔ اور دس آیتیں سیکھ لیتے تھے تو اس سے آگے اُس وقت تک ہرگز نہیں بڑھتے تھے جب تک یہ جان نہ لیتے کہ اُن سیکھی ہوئی آیتوں میں عمل اور علم کی قسم سے کیا بات موجود ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ ”ہم نے قرآن علم اور عمل سب باتوں کو ایک ساتھ سیکھا ہے“۔ اور اسی واسطے وہ لوگ ایک ہی سورۃ کے حفظ کرنے میں مدت تک مصروف رہا کرتے تھے۔ انس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ ”جس وقت کوئی آدمی سورۃ البقرہ اور سورۃ آل عمران کو پڑھ لیا کرتا تھا تو وہ ہماری نظروں میں بزرگ بن جاتا تھا“۔ یہ حدیث احمد نے اپنی مسند میں روایت کی ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہ آٹھ سال تک صرف سورۃ البقرہ کو حفظ کرتے رہے تھے۔ اس قول کو احمد ہی نے موطا میں نقل کیا ہے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”كَتَابَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّلَّهِ لِيَذَّبَ الْبُزُورَ وَالْآيَاتِ“۔ اور ارشاد کیا ہے ”أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ“ اور کلام پر غور و تدبر کرنا بغیر اُس کے معانی سمجھے ہوئے غیر ممکن ہے۔ اور عادت اور رواج بھی اس بات کو ناممکن قرار دیتا ہے کہ کوئی قوم جو کہ علوم کے کسی فن کی کتاب کو پڑھتی ہو مثلاً طب اور حساب وغیرہ اور اُس کی شرح نہ کرے تو پھر کیا وجہ ہے کہ کلام الہی جو کہ اُن کی عصمت ہے اور جس کے ذریعہ سے اُن کی تجارت ان کی سعادت اور اُن کے دین اور دنیا کا قیام ہے اُس کی شرح کرنے سے باز رہیں؟ اور اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم کے مابین تفسیر قرآن کے بارہ میں بہت کم کوئی جھگڑا پایا جاتا تھا اور اگرچہ صحابہ کی نسبت تابعین کے زمرہ میں وہ اختلاف زیادہ پایا گیا ہے لیکن پھر بھی وہ اُن میں بہ نسبت اُن کے بعد آنے والوں کے بہت کم ہے۔ تابعین میں سے بعض ایسے لوگ تھے جنہوں نے تمام تفسیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے حاصل کی تھی۔ اور بعض اوقات کسی کسی مقام میں انہوں نے استنباط اور استدلال کے ساتھ بھی کلام کیا ہے۔ غرضیکہ سلف صالحین کے مابین تفسیر قرآن شریف کے بارہ میں قلیل ہی اختلاف ہے اور جو اختلاف اُن سے صحیح ثابت ہوئے ہیں اُن میں سے بیشتر اختلافات کا رجوع اختلاف تنوع کی طرف ہوتا ہے نہ کہ اختلاف تضاد کی جانب۔ اور اس اختلاف کی دو قسمیں ہیں:

ایک یہ کہ سلف صالحین میں سے کوئی صاحب معنی مراد کی تعبیر اپنے ساتھی دوسرے صاحب کی عبارت سے ایسی جدا گانہ عبارت میں فرماتے ہیں جو کہ کسی میں ایک ایسے معنی پر دلالت کرتی ہے کہ وہ معنی دوسرے معنی سے الگ ہوتے ہیں مگر اسی کے ساتھ کسی کا اتحاد رہتا ہے۔ مثلاً انہوں نے ”النَّصْرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ“ کی تفسیر میں یوں اختلاف کیا ہے کہ بعض

نے اس سے قرآن کو مراد لیا ہے یعنی قرآن شریف کی پیروی کو۔ اور کسی نے کہا ہے کہ اس سے اسلام مراد ہے۔ لہذا یہ دونوں قول باہم متفق ہیں کیونکہ دین اسلام ہی قرآن شریف کی پیروی بھی ہے۔ لیکن بظاہر ان دونوں شخصوں میں سے ہر ایک نے ایک ایسے وصف پر اطلاع دی ہے جو کہ دوسرے وصف سے الگ تھلگ ہے جیسا کہ صراط کا لفظ ایک دوسرے وصف کا بھی احساس کراتا ہے۔ اور ایسی طرح پر اس شخص کا قول جس نے صراط کے معنی سنت والجماعت کے بنائے ہیں۔ اور اس کا قول بھی جس نے کہا ہے کہ صراط کے معنی طریق عبودیت کے ہیں۔ اور اس کا بھی قول جس نے یہ کہا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی فرمانبرداری ہے۔ اور اسی کے مانند دیگر اقوال کہ ان سب لوگوں نے دراصل ایک ہی ذات کی طرف اشارہ کیا ہے مگر اس طرح کہ اس کی توصیف ہر ایک نے اس ذات کی بہت سی صفتوں میں سے کسی ایک صفت کے ساتھ کر دی ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ سلف صالحین میں سے ہر ایک شخص اسم عام کے بعض انواع کو بر سبیل تمثیل ذکر کرتا ہے اور سننے والے کو صرف نوع پر متنبہ بناتا ہے نہ کہ بر سبیل حد کے ایسی حد جو کہ محدود کے عموم اور خصوص میں اس سے مطابق ہو۔ اس کی مثال وہ اقوال ہیں جو کہ قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا.....“ کے بارہ میں نقل کئے گئے ہیں۔ کیونکہ یہ معلوم ہے کہ ”الظَّالِمَ لِنَفْسِهِ“ کا لفظ ان ہی لوگوں کو اپنے حلقہ میں لیتا ہے جو کہ واجبات کے ضائع کرنے والے اور حرمت کے منہک (حرام باتوں کی قید توڑنے والے) ہیں۔ اور ”مُقْتَصِد“ کا لفظ ان لوگوں کو اپنے مراد میں شامل بناتا ہے جو کہ واجبات کو ادا کرتے اور حرام باتوں کو ترک کر دیتے ہیں۔ اور السابق کے معنی میں وہ شخص داخل ہوتا ہے جس نے کہ سبقت (پیش دستی) کی پس اس نے واجبات کی بجا آوری کے ساتھ ہی نیکو کاریوں کے ذریعہ سے مزید قرب حاصل کر لیا۔ پس مقتصد لوگ اصحاب الیمین (دہنی جانب والے) ہیں۔ اور السابقون سبقت لے جانے والے ہیں کہ وہی مقرب (قرب حاصل کرنے والے) بھی ہیں۔

پھر تابعین میں سے ہر شخص اس معنی کو عبادت کی کسی نہ کسی نوع میں ذکر کرتا ہے جیسے کہ کسی نے کہا ہے ”سابق وہ ہے جو کہ اول وقت نماز ادا کرتا ہے۔ اور مقتصد وہ ہے جو اثنائے وقت میں نماز پڑھ لیتا ہے اور ظالم لنفسہ وہ شخص ہے جو کہ نماز عصر کو آفتاب کے بالکل زرد ہو جانے کے وقت تک متاخر کرتا ہے۔“ یا کوئی یہ کہتا ہے کہ ”سابق اس کو کہتے ہیں جو کہ زکوٰۃ مفروضہ ادا کرنے کے ساتھ ہی مزید خیرات و صدقات بھی کرتا رہے۔ مقتصد وہ ہے جو کہ صرف مفروضہ زکوٰۃ ادا کرنے پر اکتفا کرے۔ اور ”ظالم“ مانع زکوٰۃ شخص ہے۔“

یہ دونوں قسمیں جن کو ہم نے تفسیر کے تنوع کے بارہ میں ذکر کیا ہے کبھی بسبب تنوع اسماء اور صفات کے ہوتی ہیں اور گاہے مسمیٰ کی بعض انواع کے ذکر کے لئے جو کہ سلف امت کی تفسیر میں پیشتر آیا ہے اور جن کی نسبت یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ اختلاف رائے ہے۔ اور سلف کا ایک تنازع یہ بھی پایا جاتا ہے کہ جس کلام میں کوئی لفظ بوجہ مشترک فی اللغة ہونے کے دو امور کا متحمل ہوتا ہے۔ مثلاً لفظ ”قِسْوَرۃ“ کہ اس سے تیر انداز بھی مراد لیا جاتا ہے اور شیر بھی۔ اور ”عَسْعَسَ“ کا لفظ کہ اس سے رات کا آنا اور جانا دونوں باتیں مراد ہوتی ہیں۔ یا بوجہ اس کے کہ وہ لفظ اصل میں تو ”مُتَوَاطِئ“ ہوتا ہے لیکن اس سے دونوعوں میں ایک ہی نوع یا دو شخصوں میں سے ایک ہی شخص مراد ہوتا ہے مثلاً قولہ تعالیٰ ”ذَنبِي فَعَدَلْنِي.....“ میں جو

ضمیریں ہیں وہ اور جس طرح ”الْفَجْرُ . وَالشَّفْعُ . وَالْوَتْرُ . وَلَيَالٍ عَشْرٍ“ کے الفاظ اور اُن ہی کے مشابہ دیگر لفظ کہ اس طرح کے الفاظ میں کبھی یہ جائز ہوتا ہے کہ ان سے وہ تمام معانی مراد لے لئے جائیں جن کو سلف نے بیان کیا ہے اور گاہے یہ بات جائز نہیں ہوتی۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ آیت کا نزول دو مرتبہ ہوا ہو۔ اور اُس نے کبھی یہ معنی مراد لئے گئے ہوں اور نئی مرتبہ وہ دوسرے معنی۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ مشترک ہے اور اُس سے اُس کے دونوں معنوں کا مراد لیا جانا جائز ہے۔ اور یا یہ سبب ہے کہ لفظ متواطی ہے اس لئے وہ بحالیکہ اُس کے تخصّص کے لئے کوئی موجب نہ ہو اُس حالت میں عام ہوگا۔ لہذا اگر اس نوع کے بارہ میں دونوں قول صحیح ثابت ہوں تو یہ دوسری صنف میں شمار ہو سکے گی۔ اور سلف کے وہ اقوال جن کی نسبت بعض آدمی اختلاف ہونے کا گمان کرتے ہیں وہ اس طرح کے ہیں کہ انہوں نے معانی کی تعبیر قریب اُلمعنی لفظوں کے ساتھ کی ہے جیسے کہ سلف میں سے کسی نے ”تُبَسِّلُ“ کی تفسیر لفظ تَحْبَسُ کے ساتھ کی ہے۔ اور دوسرے نے اُسی کی تفسیر میں ”تُزْتَهَنُ“ کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ نَحْبَسُ اور تُزْتَهَنُ یہ دونوں لفظ باہم ایک دوسرے کے قریب ہی قریب معنی رکھتے ہیں۔“

اور تفسیر میں اختلاف دو قسموں پر ہوتا ہے۔ کوئی اختلاف تو وہ ہے جس کا مستند صرف نقل ہو۔ اور کسی اختلاف کی یہ صورت ہوتی ہے کہ وہ بغیر نقل کے معلوم کیا جاتا ہے۔

اب یہ معلوم کرنا چاہئے کہ منقول کی بہت سی نوعیں ہیں کیونکہ یا تو وہ معصوم ہے منقول ہوگا یا غیر معصوم سے اور یا ایسا ہوگا کہ اُس کے صحیح اور غیر صحیح کی معرفت ممکن ہو یا ایسا نہ ہوگا۔ اور یہ قسم جس کے صحیح اور ضعیف کا امتیاز غیر ممکن ہوتا ہے عام طور پر ایسی ہے کہ اس سے کوئی فائدہ نہیں حاصل ہوتا اور نہ ہم کو اُس کے جاننے کی کوئی حاجت ہے۔ اور اس کی مثال سلف کا وہ اختلاف ہے جو کہ سگ اصحاب کہف کی رنگت اور اُس کے نام اور مذہب کا گئے کے اُس بعض حصہ کی تعین میں ہے جس کو مقتول شخص کے جسم پر مارا گیا تھا۔ اور وہ اختلاف جو کہ نوح علیہ السلام کی کشتی کی مقدار اور اُس کی لکڑی کی تعین۔ یا اُس لڑکے کے نام میں ہے جس کو خضر علیہ السلام نے قتل کیا تھا۔ اور اسی کے مانند دوسری مختلف فیہ باتیں کہ ان امور پر علم حاصل کرنے کا طریقہ صرف نقل ہے۔ لہذا جو امر ان میں سے صحیح طور پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہو وہ تو قبول کر لیا جائے گا۔ اور جو ایسا نہ ہو بلکہ یوں ہو کہ کعب اور وہب رضی اللہ عنہ کی طرح اہل کتاب لوگوں سے نقل کیا گیا ہو۔ اُس کی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف کیا جانا اچھا ہے اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ ”جس وقت اہل کتاب تم سے کوئی بات بیان کریں اُس وقت تم نہ تو اُن کو صادق مان لو اور نہ اُن کی تکذیب نہ کرو۔“ اور اپنے نبی جو قول کسی تابعی سے نقل کیا گیا ہو اُس کی بھی تصدیق اور تکذیب دونوں باتوں سے توقف ہی کرنا چاہئے اگرچہ اس بات کا کچھ ذکر نہ آیا ہو کہ اُس تابعی نے یہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا ہے۔ پس جب کہ تابعین باہم مختلف ہوں تو اس وقت اُن کے اقوال میں سے بعض قول دوسرے اقوال پر بحت نہ ہوں گے۔ اور جس امر کو صحیح طریقہ پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے نقل کیا ہے اُس کی طرف بہ نسبت اُس بات کے جسے تابعین نے نقل کیا ہے نفس کو بہت زیادہ اطمینان ملے ہوتا ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارہ میں خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سننے کا یا اُس شخص سے سننے کا قوی احتمال ہے جس نے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو اور اُس کی آیت کی وجہ یہ بھی ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے بہ نسبت

تابعین کے اہل کتاب سے بہت کم نقل کیا ہے۔ اور باوجود اس باکے کہ صحابیؓ نے جس بات کو کہا ہے اُس نے اس پر جزم (وثوق) بھی کیا ہے۔ یہ کیونکر کہا جاسکتا ہے کہ اُس نے وہ قول اہل کتاب سے اخذ کیا بحالیکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو اہل کتاب کی تصدیق سے بھی منع کر دیا گیا تھا۔ اور بہر حال وہ قسم جس میں سے صحیح قول کی معرفت ممکن ہوتی ہے اگرچہ امام احمد نے اس کی بابت یہ بات کہی ہے کہ تین چیزیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں۔ تفسیر ملاجم اور معازی۔ (تاہم خدا کا شکر ہے کہ وہ بکثرت موجود ہے) اور امام احمد کے یوں کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان تینوں امور کے بارہ میں جس قدر حدیثیں آئی ہیں ان میں بیشتر تعداد مرسل حدیثوں کی ہے۔ اور وہ تفسیر جو کہ استدلال کے ذریعہ سے معلوم کی جاتی ہے نہ کہ نقل کے وسیلہ سے تو اُس میں صحابہ رضی اللہ عنہم اور تبع تابعین کی تفسیر کے بعد دوسری حادث شدہ جہتوں کے سبب سے غلطی کا وجود بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ جن تفسیروں میں محض سلف کے انہی تینوں گروہ کے اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ جیسے عبدالرزاق، فریابی، کعب، عبداسحاق اور ان کے مانند دیگر لوگوں کی تفسیریں ان میں قریب قریب ان دونوں جہتوں کی قسم سے کوئی جہت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور وہ دونوں جہتیں حسب ذیل ہیں۔

ایک جہت یہ ہے کہ ایک قوم نے پہلے معنی کو خیال میں جمایا اور پھر اس کے بعد الفاظ قرآن کو انہی اپنے سوچے ہوئے معنی پر محمول کر دیا ہے۔

اور دوسری جہت یہ ہے کہ ایک گروہ نے قرآن شریف کی تفسیر محض اس چیز کے ساتھ کی ہے جس کو ایک عربی زبان بولنے والا شخص بغیر اس بات کا خیال کئے ہوئے کہ قرآن شریف کے ساتھ تکلم کرنے والا کون ہے اور اُس کا نزول کس پر ہوا ہے اور کون اُس کا مخاطب ہے۔ مراد لے سکے۔

پس پہلے لوگوں نے صرف اُسی معنی کی رعایت کی جو ان کے خیال میں آئے تھے اور اس بات پر کوئی غور نہیں کیا کہ قرآن شریف کے الفاظ کس دلالت اور بیان کے مستحق ہیں۔ اور دوسرے گروہ نے خالی لفظوں کی اور ایسی چیز کی رعایت ملحوظ رکھی جس کو ایک عربی شخص اُس لفظ سے بغیر ایسے مفہوم پر غور کئے ہوئے جو کہ متکلم اور سیاق کلام کے لئے مناسب ہو سکتا ہے مراد لے سکتا ہے۔ اور پھر اگرچہ پہلی صنف والوں کی نظر معنی کی طرف اور دوسری صنف والوں کی نگاہ لفظ کی جانب اسبق (زیادہ سبقت کرنے والی) ہوتی ہے۔ تاہم یہ لوگ یعنی مجرد لفظ اور زباناں کی رائے کا لحاظ کرنے والے اکثر حالتوں میں لغوی طور پر لفظ کو اُس معنی پر محمول کرنے کے بارہ میں ویسی ہی غلطی کر جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارہ میں اُن سے قبل والے لوگوں سے سرزد ہو جاتی ہے اور یونہی پہلی قسم کے لوگ اُس معنی کی صحت میں جس کے ساتھ انہوں نے قرآن شریف کی تفسیر کی ہے اکثر اس طرح کی غلطی کھا جاتے ہیں جیسی غلطی کہ اس بارہ میں دوسرے قسم کے لوگوں نے کھائی ہوئی ہے۔

اور پہلی قسم کے لوگوں کی دو صنفیں ہیں:

کبھی تو وہ قرآن کے لفظ سے اس مفہوم کو سلب کر لیتے ہیں جس پر اُس لفظ نے دلالت کی ہے۔ اور جو اُس سے مراد لیا گیا ہے۔ اور گا ہے وہ قرآن کے لفظ کو ایسی بات پر محمول بنا دیتے ہیں جس پر نہ تو اُس نے دلالت کی ہے اور نہ وہ بات اُس سے مراد لی گئی ہے۔ اور ان دونوں امروں میں کبھی وہ معنی باطل بھی ہوا کرتا ہے جس کی نفی یا اثبات کا انہوں نے قصد کیا

ہے۔ لہذا ایسی صورت میں اُن کی غلطی دلیل اور مدلول دونوں میں ہوا کرتی ہے اور کسی وقت ایسا ہوتا ہے کہ جس معنی کی نفی یا اثبات اُن کا مقصود ہے وہ معنی حق ہوتے ہیں اور ایسی حالت میں اُن کی غلطی صرف دلیل کے بارہ میں ہوا کرتی ہے نہ کہ مدلول کے بارہ میں بھی۔ لہذا جن لوگوں نے اہل بدعت کے بعض گروہوں کے مانند دلیل اور مدلول دونوں امور میں غلطی کھائی ہے وہ باطل مذہبوں کے معتقد بن گئے ہیں۔ اور انہوں نے قرآن شریف کے ساتھ بے اعتدالی کر کے اپنی رائے کے مطابق اُن کی تاویل کر لی ہے۔ ان کی رائے اور تفسیر کسی بات میں بھی کوئی صحابی یا تابعی اُن کا سلف نہیں ہے اور انہوں نے اپنے اصول مذہب کے مطابق تفسیریں تصنیف کر لی ہیں۔ جیسے عبدالرحمن بن کیسان الاصبہانی، عبدالجبار زرمائی اور زحشری اور ان کے مانند دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور پھر اس وضع کے لوگوں میں سے کوئی ایسا زبردست انشاء پرداز اور خوش تحریر ہوتا ہے جو بدعت کے عقائد کو اپنے کلام میں شیر و شکر کی طرح آمیز بنا دیتا۔ اور درپردہ یہ زہر اُس میں شریک کر جاتا ہے اور اکثر لوگ اُس کو معلوم نہیں کر سکتے۔ جس طرح کہ تفسیر کشاف کا مصنف ہے۔ اور اُسی کے مثل دوسرے لوگ۔ یہاں تک کہ اہل سنت کی بے شمار تعداد میں بھی اُن کی باطل تفسیریں رواج پا جاتی ہیں۔

ہاں ابن عطیہ یا اُس کے مانند لوگوں کی تفسیر سنت کی بہت زیادہ تتبع اور بدعت سے محفوظ تر ہے اور کاش اگر وہ سلف صاحبین کا ایسا کلام جو کہ اُن سے منقول ہے علی وجہ ذکر کر دیتا تو بہت ہی اچھا ہوتا کیونکہ وہ اکثر روایتیں ابن جریر الطبری کی تفسیر سے نقل کرتا ہے۔ اور یہ تفسیر نہایت اعلیٰ درجہ کی اور بڑی ذی رتبہ ہے مگر ابن عطیہ ان باتوں کو چھوڑ دیتا ہے جنہیں ابن جریر نے سلف سے نقل کیا ہے اور ایسی باتیں بیان کرتا ہے جن کی بابت وہ کہتا ہے کہ یہ محققین کے قول ہیں حالانکہ وہ محققین کے لفظ سے ایک ایسے متکلمین کے گروہ کو مراد لیتا ہے جنہوں نے اپنے اصول کو اس قسم کے طریقوں سے قرار دیا ہے کہ اُسی جنس کے طریقوں سے معتزلہ کے فرقہ نے بھی اپنے اصول قرار دیئے ہیں۔ اور اگرچہ متکلمین کی جماعت بہ نسبت معتزلہ کے طریق سنت سے بہت ہی قریب تر ہے تاہم مناسب یہ ہے کہ ہر ایک حقدار کو اُس کے حق سے ضرور بہرہ ور کیا جائے۔ اس لئے اگر کسی آیت کے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہم تابعین اور ائمہ کی کوئی تفسیر موجود ہے۔ اور اس کے بعد کسی گروہ نے بسبب ایک ایسے مذہب کے جس کا انہوں نے اعتقاد کیا ہے اُسی آیت کی تفسیر دوسرے قول کے ساتھ کر دی۔ اور اُن کا یہ مذہب صحابہ اور تابعین کے مذہب میں سے نہیں ہے تو ایسا گروہ بھی اس طرح کی باتوں میں معتزلہ وغیرہ بدعتی فرقوں کا شریک بن جائے گا۔

غرض خلاصہ یہ ہے کہ جس شخص نے بھی صحابہ اور تابعین کے مذہب اور تفسیر سے عدول کر کے اُن کے خلاف راستہ پر قدم رکھا وہ اس فعل میں غلطی پر ہے بلکہ بدعتی ہے کیونکہ صحابہ اور تابعین قرآن شریف کی تفسیر اور اُس کے معانی کے ویسے ہی اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے جیسے کہ وہ اُس حق کو بخوبی جانتے تھے جس کے ساتھ خدائے پاک نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تھا۔

اور جن لوگوں نے صرف دلیل میں غلطی کھائی ہے نہ کہ مدلول میں بھی اُن کی مثال وہ بہت سی صوفی و اعظا اور فقیہ لوگ ہیں جو قرآن کی تفسیر ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں کہ وہ معانی فی نفسہا تو صحیح ہیں۔ لیکن قرآن اُن پر دلالت نہیں کرتا۔ جیسے اکثر معانی السلمی نے کتاب الحقائق میں ذکر کئے ہیں۔ لہذا اگر ان معنوں میں جن کو مذکورہ بالا لوگوں نے بیان کیا ہے

سچہ باطل معانی بھی ہوئے تو ان کے بیان کرنے والے لوگ قسم اول کے لوگوں میں داخل ہو گئے۔ یہاں تک کہ شخص کر کے ابن تیمیہ کا کلام بیان ہوا۔ اور یہ کلام بے حد نفیس ہے۔

زرکشی نے اپنی کتاب البرہان میں کہا ہے کہ ”تفسیر کی جستجو کی غرض سے قرآن میں غور کرنے والے شخص کے لئے بکثرت ماخذ پائے جاتے ہیں ازاجملہ چار ماخذ اصل الاصول ہیں:

(۱) نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کا پایا جانا اور یہ سب سے بہترین ماخذ ہے لیکن ضعیف اور موضوع روایت سے پرہیز لازم ہے کیونکہ اس طرح کی بہت زیادہ روایتیں آئی ہیں اور اسی واسطے امام احمدؒ نے کہا ہے کہ ”تین کتابیں ایسی ہیں جن کی کوئی اصل ہی نہیں۔ مغازی۔ ملاحم اور تفسیر۔ امام مہدوح کے اصحاب میں سے محقق لوگوں نے کہا ہے ”اس قول سے امام کی مراد یہ ہے کہ بیشتر صورتوں میں ان امور کی صحیح اور متصل سندیں نہیں پائی جاتی ہیں۔ ورنہ یوں تو اس کے متعلق اکثر صحیح روایتیں بھی آئی ہیں جیسے سورۃ الانعام کی آیت میں لفظ ”ظلم“ کی تفسیر شرک کے ساتھ ”جَسَابًا یَسْبِرًا“ کی عرض کے ساتھ۔ اور قولہ تعالیٰ ”وَاعْلَمُوا أَنَّهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ“ میں لفظ ”قُوَّة“ کی تفسیر تیر اندازی کے ساتھ بصحت مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تفسیر کے متعلق صحیح روایتیں فی الواقع بہت ہی کم ہیں بلکہ اس قسم کی روایتوں سے اصل مرفوع احادیث حد درجہ قلت کے ساتھ پائی گئی ہیں اور ان میں اسی کتاب کے اخیر میں ان سب روایتوں کو بیان بھی کروں گا۔

(۲) صحابی کے قول سے اخذ کرنا، کیونکہ اس کی تفسیر علماء کے نزدیک بمنزلہ اس روایت کے ہے جو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کی گئی ہو۔ حاکم نے اپنی مستدرک میں یونہی کہا ہے۔ اور ابو الخطاب حنبلی نے کہا ہے ”جس وقت ہم یہ کہیں کہ صحابی کا قول حجت نہیں ہے اس وقت احتمال ہوتا ہے کہ اس کی طرف رجوع نہ لانا چاہئے مگر درست وہی پہلا قول ہے یعنی صحابی اسے اخذ کرنا چاہئے کیونکہ صحابی کا قول روایت کی قسم سے ہے نہ کہ رائے کے باب سے۔ میں کہتا ہوں حاکم نے جو بات کہی ہے اس میں ابن الصلاح وغیرہ متاخرین اس کے ساتھ یوں نزاع پر آمادہ ہوئے ہیں کہ صحابی کے قول سے اخذ کرنا اسی امر میں مخصوص ہے جس میں سبب نزول یا ایسی ہی کسی اور بات کا بیان کہ اس میں رائے کو کچھ دخل ہی نہیں مل سکتا۔ اور پھر میں نے خود حاکم کو بھی علوم حدیث کے بیان میں اسی بات کی تصریح کرتے ہوئے دیکھا ہے چنانچہ وہ کہتا ہے ”اور موقوف روایتوں کی قبیل سے صحابہ کی تفسیر ہے۔ اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ صحابہ کی تفسیر مسند ہے تو وہ اس بات کو انہی امور اور روایتوں کے بارہ میں کہتا ہے جن میں سبب نزول کا بیان آیا ہے دیکھو اس جگہ حاکم نے تخصیص کر دی ہے۔ اور مستدرک میں ان سے تعمیم کی تھی لہذا اعتماد پہلے ہی قول پر کرنا چاہئے۔ اور یوں تو اللہ ہی کو اس کی صحت و درستی کا علم ہے۔

پھر زرکشی نے کہا ہے کہ ”قول تابعی کی جانب رجوع کرنے کے بارہ میں احمدؒ سے دو روایتیں آئی ہیں۔ اور ابن عقیل نے اختیار کیا ہے اور اسی کو شعبہ سے بھی نقل کیا ہے۔ لیکن مفسرین کا عمل اس کے برخلاف ہے کیونکہ انہوں نے اپنی کتابوں میں تابعین کے اقوال بیان کئے ہیں۔ اور اس کی علت یہ ہے کہ تابعین نے ان اقوال میں سے بیشتر باتوں کی تعلیم صحابہ رضی اللہ عنہم ہی سے حاصل کی تھی۔ اور بسا اوقات تابعین سے ایسی مختلف الالفاظ روایتیں بھی حکایت کی جاتی ہیں جن کو سن کر نا سمجھ لوگ سمجھ لیتے ہیں کہ وہ کوئی ثابت شدہ اختلاف ہے۔ اور انہیں متعدد اقوال کے طور پر بیان کر جاتے ہیں حالانکہ دراصل ایسا نہیں ہوتا بلکہ واقعی امر یہ ہوتا ہے کہ تابعین میں سے ہر ایک نے کسی آیت کے ایک ایسے معنی کو ذکر کیا ہوتا ہے جو

کہ اُس کے نزدیک ظاہر تر اور سائل کے حال سے لائق تر ہوتا ہے۔ اور گاہے یہ بات ہوتی ہے کہ کسی تابعی نے اپنے شے کی خبر اُس کے لازم اور نظیر کے ذریعہ سے دی ہوتی ہے اور دوسرے تابعی نے اُسی چیز کی خبر اُس کے مقصود اور نتیجہ کے ساتھ دی ہوتی ہے۔ اور بیشتر وہ سب خبریں ایک ہی معنی کی طرف پھر کر آ جاتی ہیں۔ لیکن اگر ایسے موقع پر سب قولوں کا جمع کر دینا ممکن نہ ہو تو ایک ہی شخص کے دو قولوں میں سے متاخر قول مقدم ہوگا بشرطیکہ وہ دونوں قول اُس سے نقل ہونے میں یکساں صحیح ہوں ورنہ صحیح قول کو مقدم رکھا جائے گا۔

(۳) مطلق لغت کو ماخذ بنانا کیونکہ قرآن شریف کا نزول عربی زبان میں ہوا ہے۔ اور اس بات کو علماء کی ایک جماعت نے ذکر کیا ہے۔ اور احمدؒ نے بھی کئی مواضع پر اس بات کو زور دے کر بیان کیا ہے لیکن فضل بن سہل نے احمدؒ ہی سے نقل کیا ہے کہ اُس نے ایک مرتبہ قرآن شریف کی مثال کسی شعر کے بیت سے پیش کرنے کی نسبت سوال کیا گیا کہ یہ بات کیسی ہے؟ تو انہوں نے کہا ”مجھ کو اچھی نہیں معلوم ہوتی“۔ اس لئے کہا گیا ہے کہ امام احمدؒ کے اس قول کا ظاہری مطلب ممانعت ہے اور یہی وجہ ہے کہ بعض علماء نے یہ کہہ دیا ”قرآن شریف کی تفسیر بمقتضائے لغت جائز ہونے میں امام احمدؒ سے دو روایتیں آئی ہیں“۔ اور کہا گیا ہے کہ اس بارہ میں کراہت کا احتمال اُس شخص پر ہوگا جو کہ آیت کو اُس کے ظاہر سے اور اس طرح کے معنوں کی طرف پھیر دے کہ وہ معانی اُس کے ذاتیات سے خارج اور محتمل ہیں۔ اور بہت تھوڑا سا کلام عرب ان پر دلالت کرتا ہے اور غالباً وہ معانی بجز شعری یا اُسی کی مانند چیزوں کے اور کسی شے میں نہیں پائے جاتے اور آیت سے ان معنوں کے خلاف بات بہت جلد ذہن میں آتی ہے۔ اور بیہقی نے شعب میں مالکؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میرے پاس جو ایسا شخص لایا جائے گا کہ وہ لغت عرب کا عالم نہ ہو مگر قرآن شریف کی تفسیر کرتا ہو تو میں اس کو ضرور دوسرے کے لئے نمونہ عبرت ہی بناؤں گا“۔

اور وہ تفسیر جو کہ کلام کے معنی کے مقتضا سے اور قوت شرع سے اخذ کی گئی رائے سے کی جائے۔ اور یہی تفسیر ہے جس کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس کے لئے دعا کی تھی کہ ”اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّوِيلَ“ یعنی بارالہا تو اُس کو دین کی سمجھ عطا فرما اور تاویل کا علم مرحمت کر۔ اور اسی امر کو علی رضی اللہ عنہ نے اپنے قول ”إِلَّا فَهْمًا يُؤْتَاهُ الرَّجُلُ فِي الْقُرْآنِ“ سے مراد لیا ہے۔ اور اسی سبب سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے آیہ کے معنی میں اختلاف کر کے ہر ایک نے جہاں تک اُس کے غور کی رسائی تھی اپنی ہی رائے پر عمل کیا ہے۔ اور قرآن شریف کی تفسیر بغیر کسی اصل کے مجرد رائے اور اجتہاد کے ساتھ کرنا جائز نہیں ہے۔ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ“ اور ارشاد کیا ہے ”وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ“ نیز فرمایا ہے ”لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ“ کہ یہاں پر بیان کی نسبت قرآن کی جانب کی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”جس شخص نے قرآن کے بارہ میں اپنی رائے سے کوئی بات کہی اور درست بھی کہی تو بھی اُس نے غلطی ہی کی“۔ اس حدیث کو ابوداؤد ترمذی اور نسائی نے روایت کیا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی نے فرمایا ہے کہ ”جو شخص قرآن کے متعلق کوئی بات بغیر علم کے کہے اُس کو چاہئے کہ دوزخ میں اپنی جگہ مہیا کر لے“۔ اس حدیث کی روایت ابوداؤد نے کی ہے۔

اور پہلی حدیث کے بارہ میں کہا ہے کہ ”اگر یہ حدیث صحیح ثابت ہو تو اصل بات کا علم خدا کو ہوگا لیکن اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رائے سے وہی رائے مراد لی ہے جو کہ بغیر کسی ایسی دلیل کے غالب آتی ہے کہ وہ اس پر قائم ہو ورنہ وہ رائے جس کی اعانت اور مضبوطی کوئی واضح دلیل کر دے اُس کو تفسیر میں کہنا جائز ہے۔“

اسی راوی نے کتاب المدخل میں کہا ہے کہ ”اس حدیث میں ایک نظر (کلام) ہے۔ اور اگر یہ صحیح ہو تو اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (وَاللّٰهُ اَعْلَمُ) فَقَدْ اَخْطَا الطَّرِيقَ مراد لیا ہے کیونکہ تفسیر قرآن کی سبیل یہ ہے کہ اُس کے لفظوں کی تفسیر کرنے کے بارہ میں اہل لغت کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اس کے ناسخ و منسوخ سبب نزول اور محتاج بیان امور کی معرفت حاصل کرنے میں اُن صحابہ رضی اللہ عنہم کے اخبار کی طرف رجوع کیا جائے جو کہ قرآن کی تنزیل میں موجود تھے اور جنہوں نے ہم لوگوں تک حدیثوں میں سے وہ احادیث پہنچائی ہیں جو کہ کتاب اللہ کی بیان ہو سکتی ہیں۔ اور اس بارہ میں خداوند جل و علا نے خود ہی فرمایا ہے ”وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ“ پس جس چیز کا بیان صاحب شرع سے وارد ہوا ہے اُس کے بارہ میں آپ کے بعد والوں کی فکر اور غور سے کفایت ہو گئی ہے۔ اور جس امر کا بیان شارح سے وارد نہیں ہوا اس کے بارہ میں اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد والے اہل علم کا غور و فکر کرنا یوں مناسب اور موزوں ہے تاکہ وہ اس بات سے جس کا بیان وارد ہو چکا اس چیز پر استدلال کریں جس کا بیان وارد نہیں ہوا ہے۔ اور گاہے اس حدیث سے یہ مراد ہو سکتی ہے کہ ”جو شخص بغیر علم کے اصول و فروع کی معرفت حاصل کئے ہوئے قرآن شریف کے بارہ میں اپنی رائے سے کوئی بات کہے گا تو اُس کے قول کا اگر وہ اس حیثیت سے کہ قائل اُس کی تمیز ہی نہیں کر سکتا موافق صواب بھی ہو جائے تاہم اُس کی یہ موافقت ناپسندیدہ ہوگی۔“

ماوردی نے کہا ہے ”بعض محتاط اور پرہیزگار لوگوں نے اس حدیث کو اس کے ظاہر ہی پر محمول بنایا ہے۔ اور اگرچہ شواہد اس کے استنباط کا ساتھ دیتے ہوں اور کوئی صریح نص اس قول کے شواہد کا معارض بھی نہ پڑتا ہو پھر بھی وہ اپنے اجتہاد سے قرآن شریف کے معانی کا استنباط کرنے سے باز ہی رہا ہے اور یہ فعل ہمارے اُس تعبد (عبادت گزاری) سے عدول کرنے کے مانند ہے جس کی معرفت کا ہم کو حکم ملا ہے کہ ہم قرآن میں غور و فکر کریں اور اُس سے احکام کا استنباط کریں۔ جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”لَعَلَّهُمُ الَّذِينَ يَسْتَبْطِئُوْنَ مِنْهُمْ“ اور اگر یہ بات جس کی طرف مذکورہ بالا پرہیزگار شخص گیا ہے واقعی صحیح ہو تو پھر استنباط کے ذریعہ سے کوئی شے معلوم ہی نہ کی جائے اور اکثر لوگ کتاب اللہ سے کسی چیز کو سمجھیں ہی نہیں۔ اور اگر حدیث صحیح ثابت ہو تو اس کی تاویل یہ ہے کہ ”جو شخص صرف اپنی رائے سے قرآن شریف کے بارہ میں کلام کرے اور بجز اُس کے لفظ کے کسی اور بات پر توجہ نہ کرے پھر بھی وہ حق بات کو پالے تو وہ غلط راستہ پر چلنے والا ہے اور اُس کا برسر صواب آ جانا ایک اتفاقی امر ہے کیونکہ اس حدیث کی غرض یہ ہے کہ ایسا قول محض رائے ہے جس کا کوئی شاہد نہیں پایا جاتا۔“

حدیث شریف میں آیا ہے کہ ”الْقُرْآنُ ذُلُوْلٌ ذُوْ وَجُوْهِ فَاحْمَلُوْهُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْهِهِ“ یعنی قرآن بہت ہی رام ہو جانے والی چیز ہے۔ اور وہ متعدد پہلو (وجوہ) رکھتا ہے لہذا تم اسے اُس کی بہترین وجہ پر محمل کرو۔ اس حدیث کی روایت ابو نعیم وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی حدیث سے کی ہے لہذا قولہ ”ذُلُوْلٌ“ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ

قرآن اپنے حاملین کا اس طرح مطیع (رام۔ فرمانبردار) ہے کہ ان کی زبانیں اسی قرآن ہی کے ساتھ ناطق ہوتی ہیں۔ اور دوم یہ کہ قرآن خود اپنے معانی کا واضح کرنے والا ہے یہاں تک کہ ان معانی کے سمجھنے سے مجتہد لوگوں کی سمجھ قاصر نہیں رہتی۔ اور قولہ ذُو وُجُوہ بھی دو معنوں کا محتمل ہے۔ ایک کہ قرآن کے بعض الفاظ ایسے ہیں جو تاویل کی بہت سی وجہوں کے محتمل ہوتے ہیں۔ اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ قرآن پاک نے اوامر و نواہی، ترغیب و ترہیب اور تحریم کی قسم سے بکثرت وجوہ کو اپنے اندر جمع کر لیا ہے۔ اور نیز قولہ ”فَاَحْمَلُوْهُ عَلٰی اَحْسَنِ وُجُوْهِہٖ“ دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے کہ از انجملہ ایک معنی اُس کو اُس کے بہترین معانی پر حمل کرنے کے ہیں۔ اور دوسرے یہ معنی ہیں کہ کلام اللہ میں جو بہتر باتیں ہیں وہ غرام ہیں بغیر رخص کے اور عفو ہے بلا انتقام کے۔ اور اس بات میں کتاب اللہ استنباط اور اجتہاد کے جواز پر کھلی ہوئی دلالت موجود ہے۔

اور ابواللیث نے کہا ہے کہ ”نہی کا انصراف محض تشابہ قرآن کی جانب ہوتا ہے نہ کہ تمام قرآن کی طرف جیسا کہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ”فَاَمَّا الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِہُمْ زَیْغٌ فَيَتَّبِعُوْنَ مَا تَشَابَہَ مِنْہُ“ کیونکہ قرآن کا نزول خلق پر حجت ہونے کے لئے ہوا ہے۔ لہذا اگر اس کی تفسیر واجب نہ ہوتی تو وہ حجت بالغہ نہ ہوتا۔ پس جس وقت کہ قرآن ایسا یعنی واجب التفسیر ہے تو اب ایسے شخص کے لئے جو کہ لغات عرب اور اسباب نزول کا جاننے والا ہو اُس کی تفسیر کرنا روا ہے۔ لیکن جس کو وجوہ لغت کی معرفت نہ حاصل ہو اس کے واسطے قرآن کی تفسیر کرنا بھی جائز نہیں مگر اس مقدار تک وہ تفسیر کر سکتا ہے جس قدر کہ اس نے دوسروں سے سنا ہو اور اُس کی یہ تفسیر بسبیل حکایت (ذکر) ہوگی نہ کہ غلی وجہ التفسیر۔ اور اگر اُس شخص کو تفسیر کا علم ہے اور وہ آیت کے کسی حکم یا دلیل حکم کا استخراج کرنا چاہے تو اس میں کوئی ہرج اور خوف نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ بغیر اس بات کے کہ اُس آیت کے بارہ میں اُس نے کوئی چیز سنی ہو یہ کہے کہ اس سے یوں مادہ ہے تو یہ بات حلال نہ ہوگی۔ اور اسی بات کی حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

اور ابن الانباری نے پہلی حدیث کے بارہ میں کہا ہے ”اس کو بعض اہل علم نے اس بات پر محمول کیا ہے کہ ”ذای“ سے ”ہوی“ (بے جانفسانی خواہش) مراد لی گئی ہے۔ اس لئے جو شخص قرآن شریف میں کوئی قول اپنی خواہش کے موافق کہے اور اُسے سلف کے اماموں سے اخذ نہ کرے تو اگرچہ وہ درست بات بھی کہے تاہم وہ غلطی ہی کرے گا۔ کیونکہ اُس نے قرآن پر ایسا حکم لگایا ہے جس کی اصل معلوم نہیں ہوتی اور نہ اُس کے بارہ میں اہل اثر (حدیث) اور نقل کے مذاہب میں سے کوئی واقفیت بہم پہنچتی ہے۔ اور اس نے دوسری حدیث کے بارہ میں کہا ہے کہ ”اس کے دو معنی ہیں ایک یہ کہ جو شخص مشکل قرآن کے باب میں اس طرح کی بات کہے گا کہ اس کا پتا گروہ صحابہ اور تابعین کے مذاہب میں کہیں نہیں ملتا ہے تو گویا وہ غضب خداوندی میں مبتلا ہونے کی کوشش کرے گا۔ اور دوسرے معنی جو کہ صحیح تر ہیں وہ یہ ہیں کہ جس شخص نے یہ جانتے ہوئے کہ حق بات دوسری ہے پھر بھی قرآن کے بارہ میں کوئی بات اُس کے علاوہ کہی تو چاہئے کہ وہ اپنی جگہ دوزخ سمجھ رکھے۔“

اور بغوی اور کواشی وغیرہ نے کہا ہے ”تاویل اس بات کا نام ہے کہ آیت کو ایسے معنی کی طرف پھیرا جائے جو کہ اُس آیت کے ماقبل اور مابعد سے موافق ہو آیت اُن معانی کا احتمال کرتی ہو۔ وہ معنی استنباط کے طریق سے کتاب اور سنت کے مخالف نہ ہوں۔ اور تفسیر کے جاننے والوں پر غیر منظور ہوں۔ مثلاً قولہ تعالیٰ ”انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا“ کہ اس کے بارہ میں مختلف اقوال آئے ہیں۔ کسی نے ”سَبَابًا وَشُبُوحًا“ (جوان اور بوڑھے) کہا ہے۔ کوئی ”اَغْنِيَاءَ وَفُقَرَاءَ“ (دولت مند لوگ اور فقیر لوگ) کہتا ہے۔ کوئی ”عَرَابًا وَمُتَاهِلِينَ“ (کنوارے اور شادی شدہ) بتاتا۔ اور کوئی ”نَشَاطًا وَغَيْرِ نَشَاطٍ“ (چست اور ست) اور کوئی ”اَصْحَاءَ وَمَوْضِي“ (تندرست اور بیمار) بیان کرتا ہے۔ اور یہ سب معانی چسپاں ہوتے ہیں اور آیت ان کی متکل ہے۔ اور وہ تاویل جو آیت اور شرع کی مخالف ہو ممنوع ہے کیونکہ وہ جاہلوں کی تاویل ہے مثلاً موافق کی تاویل قولہ تعالیٰ ”مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ“ کے بابت کہ اس سے علی اور فاطمہ رضی اللہ عنہما مراد ہیں اور قولہ تعالیٰ ”يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ“ سے حسن اور حسین مراد ہیں۔

اور کسی عالم کا قول ہے ”اس بارہ میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے کہ آیا ہر شخص کے لئے تفسیر قرآن میں خوض کرنا جائز ہوتا ہے؟ یا نہیں۔ چنانچہ ایک گروہ نے یہ کہا ہے کہ ”گو ایک شخص عالم۔ ادیب (زباندان) دلیلوں اور فقہ کی معرفت میں بہت ہی وسیع النظر اور علوم نحو اور اخبار و آثار کا بڑا ماہر ہی کیوں نہ ہوتا ہم اس کے لئے یہ بات جائز نہیں ہے کہ وہ قرآن کے کسی حصہ کی تفسیر کرے اور اُس کو بجز اس بات کے اور کچھ حق نہیں پہنچتا ہے کہ جو بات تفسیر کے بارہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے اسی بات پر پہنچ کر رک جائے۔“ اور بعض علماء ایسے ہیں جنہوں نے کہا ہے کہ جو شخص اُن علوم کا جامع ہو جن کی حاجت مفسر کو ہوتی ہے اور وہ پندرہ علوم ہیں:

(۱) علم لغت کیونکہ مفردات الفاظ کی شرح اور اُن کے مدلولات بحسب وضع اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں۔ مجاہد نے کہا ہے ”کسی ایسے شخص کے لئے جو کہ خدا تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان رکھتا ہے یہ بات حلال نہیں ہوتی کہ جب تک وہ لغات عرب کا عالم نہ ہو اُس وقت تک کتاب اللہ کے بارہ میں کچھ کلام کرے۔“ اور امام مالک کا قول اس بارہ میں پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اور مفسر کے حق میں تھوڑی سی لغت کا جاننا ہرگز کافی نہیں ہوتا اس لئے کہ بعض اوقات کوئی لفظ مشترک ہوا کرتا ہے اور اُس کو ایک ہی معنی معلوم ہیں حالانکہ اس سے مراد ہیں دوسرے معنی۔

(۲) علم نحو اس کا جاننا یوں ضروری ہے کہ معنوں کا تغیر اور اختلاف اعراب کے اختلاف سے وابستہ ہے لہذا اُس کا اعتبار کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہیں ہو سکتا۔ ابو عبید نے حسن سے روایت کی ہے کہ اُن سے اس شخص کے بابت سوال کیا گیا جو کہ زبان کو ادائے الفاظ میں ٹھیک کرنے اور عبارت قرآن کو درست طور سے پڑھ سکے کی غرض سے عربیت کی تعلیم حاصل کرتا ہو۔ تو حسن نے جواب دیا ”اُس کو ضرور سیکھنا چاہئے کیونکہ ایک آدمی کسی آیت کو پڑھتا ہے اس کے وجہ اعراب میں بھٹک کر ہلاکت میں پڑ جاتا ہے۔“

(۳) علم صرف اس سے لفظوں کی بنا اور صیغوں کا علم حاصل ہوتا ہے۔ ابن فارس نے کہا ہے جس شخص سے تشریف کا علم فوت ہو گیا اُس کے ہاتھ سے ایک بڑی عظیم الشان چیز جاتی رہی۔ کیونکہ مثلاً ”وَجَدَ“ ایک مبہم کلمہ ہے تو جس وقت ہم اُن کی تشریح ان کریں گے وہ اپنے مصدر کے ذریعہ سے واضح بن جائے گا اور زخشری نے کہا ہے کہ جس شخص نے قولہ

تعالیٰ "یَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِاِمَامِهِمْ" کی تفسیر کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ یہاں لفظ "اِمَام" اُم کی جمع ہے اور قیامت کے دن لوگ اپنی ماؤں کے نام سے منسوب کر کے پکارے جائیں گے اور اُن کے باپوں کا نام نہ لیا جائے گا تو یہ قول تفسیر کی بدعتوں میں سے ہے۔ اور یہ ایسی غلطی ہے جس کا موجب قائل کا علم تشریف سے جاہل ہونا قرار پا سکتا ہے اس لئے کہ از روئے تشریف اُم کی جمع "امام" کہ وزن پر آ ہی نہیں سکتی۔

(۴) علم اشتقاق کیونکہ اگر اسم کا اشتقاق دو مختلف مادوں سے ہوگا تو وہ اپنے دونوں مادوں کے مختلف ہونے کے لحاظ سے الگ الگ ہوگا جیسے "مسح" کہ معلوم نہیں آیا وہ سیاست سے ماخوذ ہے یا "مسح" سے۔

(۵ و ۶ و ۷) معانی۔ بیان اور بدیع کے علوم: اس لئے کہ علم معانی سے کلام کی ترکیبوں کے خواص کی معرفت اُن کے معانی کا فائدہ دینے کی جہت سے حاصل ہوتی ہے۔ علم بیان سے خواص تراکیب کلام کی معرفت اُن کے بحسب وضوح اور خفاء دلالت مختلف ہونے کے حاصل ہوتی ہے۔ اور علم بدیع وجوہ تحسین کلام کی معرفت کا سبب ہوتا ہے۔ اور انہی تینوں علوم کا دوسرا نام علوم بلاغت ہے۔ اور مفسر کے لئے یہ تینوں علوم بہت بڑے رکن ہیں کیونکہ اس کے واسطے مقتضائے اعجاز کی مراعاة ضروری چیز ہے اور وہ مقتضا صرف انہی علوم کے ذریعہ سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور سکا کی کا قول ہے "معلوم رہے کہ اعجاز کی کچھ عجیب ہی شان ہے جس کا ادراک تو ہوتا ہے لیکن اُس کو زبان سے لفظوں میں ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا جیسے وزن کی درستی مفہوم ہوتی اور ادراک میں آتی ہے مگر زبان اُس کے اظہار میں قاصر رہ جاتی ہے یا جس طرح نمکینی ہے کہ اُس کا ادراک ہوتا ہے مگر زبان اُس کا وصف کر سکے کیا مجال۔ اور غیر سلیم الفطرت لوگوں کے واسطے بجز معانی اور بیان کے دونوں علموں کی مشق بہم پہنچانے کے اور کوئی طریقہ حصول اعجاز کا پایا نہیں جاتا۔

اور ابن الحدید کا قول ہے "جاننا چاہئے کہ کلام کی قسموں میں سے فصیح اور افصح (فصح تر) اور رشیق ارشاق کا پہچان لینا ایک ایسا امر ہے جس کا ادراک بجز ذوق سلیم کے اور کسی ذریعہ سے نہیں ہو سکتا اور اُس پر دلالت کا قائم کرنا غیر ممکن ہے۔ بلکہ اُس کی مثال ایسی ہے جس طرح دو حسین و جمیل پری تمثال عورتیں ہوں کہ اُن میں سے ایک کا حلیہ ہے۔ سرخ و سفید نازک گلاب کی پتھری سے مشابہ رنگت پتلے پتلے ہونٹ۔ دانتوں کی آب و تاب کا یہ عالم کہ گویا آبدار موتیوں کی ایک لڑی ہے۔ آنکھیں ایسی کہ بغیر سرمہ لگائے ہوئے ہر وقت سرگیں معلوم ہوں نرم و نازک ہموار رخسارے ستواں ناک اور بوٹا ساق۔ اور دوسری نازنین اس سے انہی اوصاف اور خوبیوں میں کسی قدر گھٹ کر ہے لیکن نگاہوں اور دلوں کو اُس کی ادائے شیریں بہ نسبت اس پہلی پری چہرہ کے زیادہ لبھاتی اور پسند آتی ہے۔ اور گواہی اس کی اس دل کشی کا سبب سمجھ میں نہیں آتا مگر ذوق و مشاہدہ سے اُس کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور اس کی کوئی علت نہیں قرار دی جاسکتی۔ بس یہی حالت کلام کی بھی ہے۔ البتہ کلام اور شکل و صورت کے دونوں وصفوں میں اتنا فرق باقی رہتا ہے کہ چہروں کا حسن اور ان کی نمکینی۔ اور اُن میں سے بعض کا بعض پر فضیلت دیا جانا ہر ایسے شخص کے ادراک میں آ سکتا ہے جس کی آنکھیں درست ہوں لیکن کلام کا ادراک بجز ذوق کے اور کسی ذریعہ سے ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اور یہ کوئی بات نہیں کہ ہر ایک ایسا شخص جو علوم نحو لغت اور فقہ کا مشغلہ رکھتا ہے وہ اہل ذوق بھی ہو اور ایسے لوگوں میں سے ہو جائے جو کہ کلام کے پرکھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ بلکہ اہل ذوق وہی لوگ ہوتے ہیں جنہوں نے علم بیان کے مشغلہ میں اپنا وقت صرف کیا ہے۔ اور مضمون نگاری انشاء پر داری

تقریر اور شعر گوئی کی مشق بہم پہنچانے پر بہت کچھ ریاضت کی ہے چنانچہ اُن کو ان چیزوں کی درایت اور پورا پورا علم حاصل ہو گیا ہے۔ پس ایسے ہی لوگوں کی طرف کلام کی معرفت اور بعض کلام کو بعض پر تفصیل دینے کے بارہ میں رجوع کرنا ہزار ہا ہے۔

اور زختری کہتا ہے ”خدا تعالیٰ کی باہر کتاب اور اُس کے معجز کلام کی تفسیر کرنے والے کا حق یہ ہے کہ وہ نظم کلام کو اپنے حسن پر۔ بلاغت کو اپنے کمال پر۔ اور جس چیز کے ساتھ تحدی واقع ہوتی ہے اُس کو قدح کر سکنے والی بات سے محفوظ اور سالم و باقی رکھنے کا لحاظ رکھے۔“ اور کسی دوسرے عالم کا قول ہے کہ اس فن کا اُس کے تمام اوضاع کے جاننا ہی تفسیر کا رکن رکین ہے اور کتاب اللہ کے عجائب پر مطلع بنانے والا امر اور یہی فن فصاحت کی جان اور بلاغت کا روح و رواں ہے۔

(۸) علم قرأت اس لئے کہ قرآن کے ساتھ نطق کی کیفیت اسی علم کے ذریعہ سے معلوم ہوتی ہے اور قرأتوں ہی کے وسیلہ سے احتمالی وجوہ میں سے بعض کو بعض پر ترجیح ملتی ہے۔

(۹) علم اصول دین بدیں وجہ ضروری ہے کہ قرآن کریم میں ایسی آیتیں بھی ہیں جو اپنے ظاہر کے اعتبار سے اس طرح کی باتوں پر دلالت کرتی ہیں کہ وہ باتیں خدا تعالیٰ کے لئے جائز نہیں ہیں۔ لہذا اصولی شخص (یعنی علم اصول دین کا عالم) اُن کی تاویل کر کے مستحیل واجب اور جائز ہونے والی باتوں پر استدلال کرے گا۔

(۱۰) علم اصول فقہ اس لئے کہ اسی علم کے وسیلہ سے احکام اور استنباط پر دلیلیں قائم کرنے کی وجہ معلوم ہوتی ہے۔

(۱۱) اسباب نزول اور قصص کا علم: اس واسطے کہ سبب نزول ہی کے ذریعہ سے آیت کے وہ معنی معلوم ہوا کرتے ہیں جن کے بارہ میں وہ آیت نازل کی گئی ہے۔

(۱۲) علم نسخ و منسوخ تاکہ محکم آیات کو اُس کے ماسوا سے الگ معلوم کیا جاسکے۔

(۱۳) علم فقہ اور (۱۴) اُن احادیث کا علم جو کہ تفسیر مجمل اور مبہم کی مبین ہیں۔

اور (۱۵) وہی علم ہے۔ اور یہ علم اس قسم کا ہوتا ہے جس کو اللہ پاک اپنے عالم باعمل بندوں کو عطا فرماتا ہے اور حدیث ”مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلَّمَهُ وَرَزَقَهُ اللَّهُ عِلْمَهُ مَا لَمْ يَعْلَمْ“ سے اسی امر کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

ابن ابی الدنیا نے کہا ہے قرآن کے علوم اور وہ باتیں جو قرآن شریف سے مستنبط ہوتی ہیں ایک دریائے ناپید کنار کے مانند ہیں۔ اُس نے کہا ہے کہ پس یہ علوم جو کہ مفسر کے لئے مثل ایک آلہ کے ہیں کوئی شخص بغیر ان کو حاصل کرنے کے مفسر ہو نہیں سکتا اور جو شخص بغیر اُن علوم کو حاصل کئے ہوئے قرآن شریف کی تفسیر کرے گا وہ تفسیر بالرائے کا مرتکب ہوگا جس کی نسبت نہی وارد ہوئی ہے اور جب کہ اُن علوم کے حصول کے ساتھ تفسیر کرنے پر اقدام کرے گا تو مفسر بالرائے نہ ہوگا جس سے منع کیا گیا ہے۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم اور تابعین علوم عربیت کے بالطبع (فطری اور جبلّی) عالم تھے نہ کہ اکتساب کے ذریعہ سے ان کے عالم بنے تھے اور دوسرے علوم اُن کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم سے حاصل ہوئے تھے۔“

میں کہتا ہوں اور شائد کہ تم علم وہی کو مشکل امر قرار دو اور کہو کہ یہ ایک ایسی چیز ہے جو انسان کی قدرت میں نہیں مگر یاد رکھو کہ تمہارا یہ باطل ہے اور علم وہی تمہارے خیال کے مطابق مشکل نہیں ہے بلکہ اُس کے حاصل کرنے کے چند طریقے ہیں۔

۱۔ شخص کہ معلوم کی ہوئی بات پر عمل کرتا ہے اللہ پاک اُس کو غیر معلوم باتوں کے علم کا بھی وارث بناتا ہے۔

جو یہ ہیں کہ ان اسباب کا ارتکاب کیا جائے جو کہ حصول علم موہبت کے موجب ہوتے ہیں یعنی عمل اور زہد کو اختیار کیا جائے۔ کتاب البرہان میں آیا ہے ”معلوم رہے کہ نظر کرنے والے شخص کو اس وقت تک معافی وحی کی فہم نہیں حاصل ہوتی اور اس پر اسرار وحی کا ظہور نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے دل میں کوئی بدعت یا غرور یا بے جا خواہش یا دنیا کی الفت سمائی رہے۔ یا وہ کسی گنہ پر اصرار کرتا رہے۔ یا غیر متحقق بالایمان ہو۔ یا اس کا پایہ تحقیق کمزور ہو۔ یا وہ کسی ایسے مفسر کے قول پر اعتماد کرتا ہو جو بے علم ہے۔ یا وہ اپنی عقل کی رسائی کی جانب رجوع لائے۔ اور یہ تمام باتیں ایسے موانع اور حجابات ہیں کہ ان سے ایک دوسرے کی نسبت زیادہ شدید اور سخت ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اور قولہ تعالیٰ ”سَاَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ“ اسی معنی میں وارد ہوا ہے۔ سفیان بن عیینہ نے اس کے بارہ میں کہا ہے ”اللہ پاک فرماتا ہے کہ میں ان لوگوں سے قرآن کی فہم سلب کر لیتا ہوں۔“ اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے کئی طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”تفسیر کی چار وجہیں ہیں۔

ایک وجہ تو وہ ہے جس کو اہل عرب اپنے کلام سے جانتے ہیں۔ دوسری وہ تفسیر ہے جس کی نادانی کے بارہ میں کسی شخص موعذو نہیں رکھا جاتا۔ تیسری وہ تفسیر جس کو علماء ہی جانتے ہیں۔ اور چوتھی وہ تفسیر جس کو صرف اللہ تعالیٰ جانتا ہے اور کسی دوسرے کو اس کا علم نہیں حاصل ہوتا۔ پھر مذکورہ بالا راوی نے اسی حدیث کو مر فوعاً ضعیف سند کے ساتھ ان الفاظ میں بھی روایت کیا ہے کہ ”قرآن چار حرفوں پر نازل کیا گیا ہے حلال اور حرام کہ اس کی جہالت (نہ جاننے) سے کوئی شخص معذور نہیں رہا جانے کا۔ وہ تفسیر جس کو اہل عرب بیان کرتے ہیں۔ وہ تفسیر جس کو علماء بیان کرتے ہیں۔ اور متشابہ جس کو خدا تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔“ سوائے اللہ جو شخص اس کے علم کا مدعی بنتا ہے وہ کاذب ہے۔

زرکشی نے البرہان میں ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس قول کے بارہ میں کہا ہے کہ ”یہ ایک صحیح تقسیم ہے۔ اس لئے کہ جس بات کی معرفت اہل عرب کو حاصل ہوتی ہے وہ ایسی ہی چیز ہے جس سے متعلق ان کی زبان کی طرف رجوع لایا جاتا ہے اور وہ بات لغت اور اعراب ہے۔ لغت یوں کہ مفسر پر قرآن کے معانی اور اس کے اسموں کے مسمیات کی معرفت لازم ہے اور یہ بات محض قاری کے واسطے لازم نہیں ہوتی۔ پھر اگر وہ بات جو الفاظ لغت کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ صرف عمل ہی کو واجب بناتی ہے اور علم کی خواہاں نہ ہو تو اس کے بارہ میں ایک ہی دو خبریں کافی ہوں گی اور ایک ہی دو بیوتوں کے ساتھ اس کا استشہاد مکمل ہو جائے گا۔ لیکن جب کہ وہ امر علم کو واجب بناتا ہو تو پھر اس کے بارہ میں ایک دو خبریں یا ایک دو بیوتوں کا استشہاد کبھی کافی نہ ہوگا بلکہ اس لفظ کے استفاضہ (مفصل بیان) کے سوا اور کوئی چارہ نہ ہوگا اور اس کے شواہد اشعار میں سے بکثرت لانے پڑیں گے۔ اور اب رہا اعراب تو جس اعراب کا اختلاف معنی کا احالہ کرتا ہو اس کا سیکھنا مفسر اور قاری دونوں پر لازم ہے تاکہ مفسر کی رسائی معرفت حکم تک ہو سکے اور قاری لفظی غلطی سے بچا رہے۔ لیکن اگر وہ اعراب معنی کا احالہ نہ کرتا ہو تو صرف قاری ہی پر اس کا سیکھنا واجب ہوتا ہے تاکہ وہ تلفظ کی غلطی سے سلامت رہے اور مفسر پر اس کا سیکھنا واجب نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ اعراب نہ معلوم ہو تو بغیر اس کے بھی مفسر کو مقصود تک رسائی مل ہی جاتی ہے اور وہ بات جس کے نہ جاننے سے کوئی شخص معذور نہیں رکھا جائے گا۔ اس طرح کا لفظ ہے کہ شرائع احکام اور دلائل توحید کے متضمن

نصوص ہی سے افہام اُس کے معنی کی معرفت کی طرف بہادرت کرتی ہوں۔ اور ہر ایسا لفظ جو کہ ایک اس طرح کے صاف معانی کا فائدہ دے کہ بلاشبہ وہی معنی خدا تعالیٰ کی مراد معلوم ہوں۔ پس اس قسم کی تاویل میں التباس نہیں پڑتا اس لئے کہ قولہ تعالیٰ ”فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ سے ہر ایک شخص تو حید کے معنی اور اس بات کا ضرور ادراک کر لیتا ہے کہ معبود ہونے میں خدا تعالیٰ کا کوئی اور شریک نہیں۔ اگر وہ اس بات کو نہ جانتا ہو کہ لغت (زبان) میں حرف ”لا“ نفی کے واسطے اور حرف ”إِلَّا“ اثبات کے لئے موضوع ہے اور کہ اس کلمہ کا مقتضی جبر ہے۔ اور یہ بھی ہر شخص کو بدیہی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ ”اقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ“ یا اسی کے مانند کلمات کا مقتضی مامور بہ کا ایجاب ہے گو وہ اس کو نہ جانے کہ ”افْعَلْ“ کا صیغہ وجوب کے لئے وضع ہوا ہے۔ لہذا جو باتیں اس قسم سے ہوں تو اُن کے الفاظ کے معانی نہ جاننے کا ادا کرنے میں کوئی شخص معذور نہ رکھا جائے گا کیونکہ ہر آدمی کو بالضرورت معلوم ہوتے ہیں۔ اور وہ باتیں جن کا علم خدا تعالیٰ کے سوا اور کسی کو نہیں ہوتا وہ امور غیب کی قائم مقام ہیں جس طرح قیام قیامت تفسیر روح اور حروف مقطعه کی متضمن آیتیں۔ اور اہل حق کے نزدیک ہر ایک متشابہ قرآن کہ اُن کی تفسیر میں اجتہاد سے کام لینا مناسب نہیں ہوتا اور اُن کے معانی پر آگاہی پانے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ خاص قرآن ہی کے ہی نص یا حدیث کے نص صریح سے وہ معنی تو فیقی طور پر معلوم ہوئے ہوں یا امت کے اُس کی تاویل پر اجماع کر لینے سے۔ اور وہ معنی جن کو علما جانتے ہیں اور اُن کا مرجع انہی علما کا اجتہاد ہوتا ہے تو بیشتر ایسے ہی معنی پر تاویل کا اطلاق کیا جاتا ہے اور یہ تاویل احکام کے استنباط۔ مجمل کے بیان اور عموم کی تنسیص کا نام ہے۔ اور ہر ایک ایسا لفظ جو دو یا اس سے زائد معنوں کا محتمل ہو اُس کے بارہ میں علماء کے سوا اور کسی کے لئے اجتہاد کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور علماء پر لازم ہے کہ وہ ایسے الفاظ کے بارہ میں تہارائے ہی پر اعتماد نہ کریں بلکہ دلائل اور شواہد کی سند کو ضروری تصور کریں۔ پس اگر لفظ کے دو معنوں میں سے کوئی ایک معنی ظاہر تر ہو تو لفظ کا اُسی معنی پر محمول کرنا واجب ہوگا مگر اُن صورت میں جب کہ خفی معنی ہی کے مراد ہونے پر کوئی دلیل قائم ہوتی ہو اُس وقت وہ لفظ ظاہر معنی پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں معنی ظہور یا خفاء میں مساوی ہوں اور لفظ کا استعمال ان دونوں میں حقیقت کے ساتھ ہو مگر اس طرح کہ ایک معنی میں لغوی یا عرفی حقیقت ہو اور دوسرے میں شرعی حقیقت تو ایسے موقع پر لفظ کا شرعی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ لیکن جب کہ کوئی دلیل لغوی حقیقت کے مراد لینے پر دلالت کرے تو اس پر محمول کریں گے جس طرح کہ تواتر میں ”وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ“ میں ہے۔ اور اگر لفظ کا استعمال ایک معنی میں حقیقت عرفی ہو اور دوسرے معنی میں حقیقت لغوی تو اس کو عرفی حقیقت پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ دونوں معنی حقیقت ہونے میں بھی متفق ہی ہوں تو جب کہ ان کا اجتماع ایک دوسرے کے منافی پڑے گا اور ایک ہی لفظ سے اُن دونوں معنوں کا مراد لیا جانا ممکن نہ ہوگا۔ جیسے کہ لفظ ”قُرْء“ طہر اور حیض دونوں معنی میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے۔ تو اس وقت اُن دونوں معنی میں سے معنی مراد پر دلالت کرنی والی علامتوں کے ذریعہ سے اجتہاد کیا جائے گا اور جو کچھ مجتہد گمان کرے گا وہی اُس لفظ کے حق میں اللہ پاک کی مراد ہوگی۔ اور اگر مجتہد پر کوئی شے ظاہری نہ ہو تو اس صورت میں آیا مجتہد اور مفسر کو ہر دو معنی میں سے جس معنی پر وہ چاہے لفظ کو محمول بنانے کا اختیار دیا جائے گا؟ یا کہ وہ ایسے ہی معنی کو مراد لے گا جو کہ از روئے حکم سخت تر یا خفیف تر ہو۔

اس کے بابت کئی مختلف قول آئے ہیں۔ اور اگر وہ دونوں معانی باہم ایک دوسرے کے متنافی نہ ہوں تو محققین کے نزدیک ان دونوں پر لفظ کا محمول بنانا واجب ہے اور یہ بات فصاحت اور اعجاز میں بلیغ تر ہوتی ہے مگر اس صورت میں کہ کوئی دلیل ان دونوں معنوں میں سے ایک معنی کے مراد لینے پر دلالت کرے تو یہ اور بات ہے۔ جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی تو اب جو شخص قرآن کے بارہ میں اپنی رائے سے کلام کرے گا اس کی گفتگو ان مذکورہ سابق چار وجوہوں میں سے صرف بمنزلہ دو قسموں کے قرار دی جائے گی جو حسب ذیل ہیں:

(۱) لفظ کی تفسیر اس لئے کہ اس کا مفسر زبان عرب کی معرفت میں تبحر کا محتاج ہے۔ اور (۲) لفظ محتمل کا اس کے دو معنوں میں سے کسی ایک معنی پر محمول بنانا۔ اس واسطے کہ یہ بات بہت سی انواع کی معرفت حاصل کرنے کی محتاج ہے جن میں علوم کی قسم سے عربیت اور لغت میں تبحر ہونا ہے۔ اور اصول کی قسم سے ان باتوں کا معلوم کرنا جن کے ذریعہ سے اشیاء کی حدود (تعریفیں) امر اور نہی کے صیغے اور خبر، مجمل، مبین، عموم، خصوص، مطلق، مقید، محکم، متشابہ، ظاہر، مؤول، حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ اور فروع کے قبیل سے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے جن کے وسیلہ سے استنباط کا ادراک کیا جاتا ہے۔ اور یہ باتیں کم سے کم ضروری ہیں اور پھر ان کے جاننے کے باوجود بھی وہ مفسر (جو اپنی رائے سے تفسیر کرتا ہو) خطرہ سے بری نہیں ہوتا۔ اس لئے اس پر لازم ہے کہ یوں کہے یہ لفظ اس طرح کا احتمال رکھتا ہے۔ اور بجز اس حکم کے اور کسی بات پر جزم (وثوق کے ساتھ زور دینے کی جرأت) نہ کرے جس کے ساتھ فتویٰ دینے پر مجبور ہو اور اس کے اجتہاد کی رسائی اسی بات تک ہو۔ پس ایسے موقع پر وہ باوجود اس کے کہ اس رائے کے خلاف امر بھی جائز معلوم ہوتا ہے اپنی ہی رائے پر جزم کر لے۔

اور ابن النقیب نے کہا ہے ”تفسیر بالرائے کی حدیث کے معنی میں بھمکی یہ پانچ قول حاصل ہوتے ہیں اول یہ کہ وہ ایسی تفسیر ہو جو بغیر ایسے علوم کو حاصل کئے ہوئے کی گئی ہو جن کے معلوم ہونے کے ساتھ تفسیر کرنا جائز ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ اس متشابہ کی تفسیر کی جائے جس کی تاویل صرف خدا ہی جانتا ہے اور کسی کو معلوم نہیں ہوتی۔ تیسرے یہ کہ ایسی تفسیر کی جائے جو کہ فاسد مذہب کی مقرر (ثابت) کرنے والی ہو یوں کہ مذہب کو اصل بنا کر تفسیر کو اس کا تابع رکھا جائے اور جس طریق پر بھی ممکن ہو تفسیر کو اسی مذہب کی طرف ہیر پھیر کر لائے اگرچہ وہ طریق ضعیف ہی کیوں نہ ہو۔ چہارم یہ کہ بلا کسی دلیل کے قطع کے طور پر یہ تفسیر کر دے کہ خدا تعالیٰ کی یہ مراد ہے اور پنجم یہ کہ اپنے پسند اور بے جا خواہش کے موافق تفسیر کی جائے۔ پھر ابن النقیب نے اس کے بعد کہا ہے ”اور معلوم رہے کہ قرآن کریم کے علوم تین قسم کے ہیں اول ایسا علم ہے جس پر خدائے پاک نے اپنی کسی مخلوق کو مطلع ہی نہیں کیا ہے اور وہ ایسی باتیں ہیں جن کو پروردگار عالم نے خود اپنی ذات کے لئے مخصوص بنا لیا ہے اور وہ اس کی کتاب کے اسرار کے علوم ہیں جس طرح اس کے کئے ذات کی۔ اور اس کے غیب کی باتوں کی معرفت کہ ان امور کو خود اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے اور کسی دوسرے کو بوجہ من الوجوہ بھی ان کے بارہ میں کلام کرنا اجماعاً جائز نہیں ہوتا۔

دوم وہ باتیں جو کتاب اللہ کے اسرار ہیں اور اللہ تعالیٰ نے خصوصیت کے ساتھ اپنے نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) ہی کو مطلع بنایا ہے اور اس طرح کی باتوں میں صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کو کلام کرنا جائز ہے یا اس شخص کو جسے آنحضرت صلی

اللہ علیہ وسلم نے اذن دے دیا ہو۔ ابن النقیب کہتا ہے کہ اور سورتوں کے اوائل اسی قسم میں سے ہیں اور کہا گیا ہے کہ نہیں وہ قسم اول میں سے ہیں۔

سوم وہ علوم ہیں جن کو اللہ پاک نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سکھایا اور بتایا ہے اور پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ان امور کی عام طور سے تعلیم کرنے کا حکم دیا ہے خواہ وہ معانی جلی (ظاہر) ہیں یا خفی (پوشیدہ) اور ان علوم کی تقسیم بھی دو قسموں پر ہوتی ہے۔ کچھ ان میں سے اس طرح کے علوم ہیں کہ ان کے بارہ میں بجز سمعی طریقہ کے اور کسی طریق پر کلام کرنا جائز نہیں ہوتا اور وہ اسباب نزول ہیں۔ اور ناخ، منسوخ، قراتیں، لغات، گزشتہ قوموں کے قصصی اللہ علیہ وسلم آئندہ ہونے والے حوادث کی خبریں (پیشین گوئیاں) اور حشر اور نشر اور معاد کے امور۔ اور بعض ان میں سے وہ علوم ہیں جو کہ نظر، استنباط، استدلال اور لفظوں سے استخراج کرنے کے طریق پر اخذ کئے جاتے ہیں۔ اور یہ بھی دو قسم کے علوم ہیں۔

ایک قسم ان میں سے ایسی ہے کہ علماء نے اُس کے جواز میں اختلاف کیا ہے اور وہ آیات تشابہات فی الصفات (صفات باری تعالیٰ کے بارہ میں تشابہ آیتوں) کی تاویل ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جس کے جائز ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ اور وہ اصلی، فرعی اور اغراب کے احکام کا استنباط ہے کیونکہ ان علوم کا مبنی قیاسات (قاعدوں) پر ہے۔ اور ایسے ہی فنون بلاغت اور مواظظ، حکم اور اشارات کی قسمیں بھی کہ ان کا قرآن شریف سے استنباط اور استخراج ان لوگوں کے لئے ہرگز ممنوع نہیں جو اُس کی اہلیت رکھتے ہیں۔ اور یہاں تک خلاصہ طور پر ابن النقیب کا بیان ختم ہو گیا۔

ابو ابوجہان نے کہا ہے ”ہمارے بعض معاصرین اس طرف گئے ہیں کہ علم تفسیر ترکیب قرآن کے معانی سمجھنے کے بارہ میں مجاہد، طاؤس، عکرمہ اور ان کے مانند لوگوں کی طرف اسناد کے ساتھ نقل وارد کرنے کا محتاج ہے اور کہ آیات کی فہم ایسی بلیغیت پر موقوف ہوتی ہے۔ ابو جہان نے کہا ہے اور حال یہ ہے کہ ایسا ہرگز نہیں۔ اور زکشی نے اس قول کا ذکر کرنے کے بعد کہا ہے۔ حق یہ ہے کہ علم تفسیر میں سے بعض ایسی چیزیں ہیں جو نقل پر موقوف ہوتی ہیں مثلاً بسبب نزول، نسخ، تحصین، مبہم اور تبیین مجمل۔ اور چند باتیں اس طرح کی ہیں جو نقل پر موقوف نہیں ہوتیں۔ اور ان کی تحصیل میں صرف معتبر وجہ اعتماد اور وثوق کر لینا ہی کافی ہوا کرتا ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تفسیر اور تاویل کی اصطلاح میں تفرقہ کیا ہے تو اس کا سبب یہ ہے کہ منقول اور مستنبط کے مابین تمیز قائم ہوتا کہ منقول کے بارہ میں اعتماد پر اور مستنبط کے بارہ میں نظر پر احالہ کیا جاسکے۔

اور معلوم رہے کہ قرآن کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کی تفسیر نقل کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور دوسری وہ جس کی تفسیر نقل سے وارد نہیں ہوئی۔ جس حصہ قرآن کی تفسیر بذریعہ نقل وارد ہوئی ہے تو یا اُس نقل کا ورود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوا ہے۔ یا صحابہ رضی اللہ عنہ سے۔ اور یا بڑے نامی تابعین سے۔ پس قسم اول یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہونے والی نقل میں سند کی صحت سے بحث کی جائے گی۔ اور دوسری قسم میں صحابی رضی اللہ عنہ کی تفسیر پر غور کیا جائے گا کہ وہ کیسی ہے۔ اگر صحابی رضی اللہ عنہ نے قرآن کی تفسیر میں من حیث اللغۃ کی ہوگی تو وہ اہل زبان لوگ ہیں اس واسطے اُس تفسیر پر اعتماد کرنے میں کوئی شک نہیں ہوگا۔ یا صحابی رضی اللہ عنہ نے وہ تفسیر اپنے مشاہدہ کئے ہوئے اسباب اور قرینوں کے موافق کی ہوگی تو اس میں بھی شک نہیں کیا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کے اقوال باہم متعارض پڑیں تو دیکھا جائے گا کہ آیا ان اقوال کو ایک ساتھ جمع کیا جاسکتا ہے یا نہیں؟ اگر جمع ممکن ہے تو ان کو جمع کر لیں

گئے لیکن جب کہ یہ بات دشوار ہو تو ان میں سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے قول کو مقدم نہیں گے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس کو تفسیر قرآن شریف کے بارہ میں بشارت دی تھی اور فرمایا تھا ”اللّٰهُمَّ عَلِّمْنِي التَّائِيلَ“ یعنی بارالہا تو اس کو تاویل کا علم عطا فرما۔ اور امام شافعیؒ نے فرائض (تقسیم ترکہ) کے بارہ میں زید رضی اللہ عنہ کا قول مزج رکھا ہے جس کا سبب حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ”فَرَضُكُمْ زَيْدٌ“ ہے۔ یعنی زیدؓ تم میں سب سے بڑھ کر فرائض کا جاننے والا ہے۔ اور اب رہیں وہ تفسیریں جو کہ تابعین سے وارد ہوئی ہیں تو ان کے بارہ میں یہ حکم ہے کہ جس جگہ سابق میں بیان شدہ صورتوں میں اعتماد کرنا جائز رکھا گیا ہے وہاں ان پر بھی اعتماد کیا جائے گا ورنہ اجتہاد واجب ہوگا۔ اور وہ حصہ قرآن جس کے بارہ میں کوئی نقل وارد ہی نہیں ہوئی وہ بہت تھوڑا ہے اور اس کے فہم تک رسائی حاصل کرنے کا طریقہ لغت عرب کے مفرد لفظوں کی طرف ان کے مدلولات کی جانب اور ان کے بحسب سیاق کلام استعمال ہونے کی سمت نظر کرنا ہے۔ اور اس بات کا لحاظ علامہ راغب اصفہانی نے اپنی کتاب مفردات القرآن میں بہت خوبی کے ساتھ کیا ہے چنانچہ انہوں نے مدلول لفظ کی تفسیر میں اہل زبان پر بھی ایک زائد قید کر کر دی ہے اس لئے کہ وہ سیاق کی مقتضا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ میں نے ایک مسند کتاب جمع کی ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رضی اللہ عنہم کی بیان کردہ تفسیریں فراہم کر دی ہیں اور اس میں دس ہزار سے چند ہزار زائد حدیثیں مرفوع اور موقوف حدیثوں کے مابین ہیں۔ اور الحمد للہ کہ وہ کتاب چار جلدوں میں تمام ہو گئی ہے میں نے اس کتاب کا نام ترجمان القرآن رکھا ہے اور میں نے اس کی تصنیف کے دوران میں ایک لمبے چوڑے قصہ کے مابین خواب میں دیکھا تھا اور وہ قصہ ایک اچھی خوشخبری پر شامل ہے۔

تنبیہ: یہ ضروری ہے کہ جو تفسیریں صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہیں ان کو مخصوص قراتوں کے موافق معلوم کرنا چاہئے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ کبھی ایک ہی آیت میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے دو مختلف تفسیریں بھی وارد ہوا کرتی ہیں اور وہ اختلاف کی جاتی ہیں حالانکہ دراصل ان میں کچھ بھی اختلاف نہیں ہوتا بلکہ بات صرف یہ ہے کہ ہر ایک تفسیر ایک قرات کے مطابق ہوتی ہے۔ اور سلف صالحین نے اس بات کو بیان بھی کر دیا ہے چنانچہ ابن جریرؒ نے قولہ تعالیٰ ”لَقَالُوا إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَارُنَا“ کے بارہ میں کئی طریقوں پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”سُكِّرَتْ“ ”سُدَّتْ“ کے معنی میں ہے۔ اور اسی کو چند دوسرے طریقوں سے یوں بھی روایت کیا ہے کہ ”سُكِّرَتْ“ بمعنی ”أُخِذَتْ“ کے آیا ہے اور پھر اسی راوی نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ جس شخص نے سُكِّرَتْ کو تشدید کے ساتھ پڑھا ہے وہ اس سے ”سُدَّتْ“ کے معنی مراد لیتا ہے۔ اور جس نے اس کی قرات سُكِّرَتْ تخفیف کے ساتھ کی ہے وہ یہ مراد لیتا ہے کہ اس لفظ کے معنی ہیں ”سحرت“ اور قتادہ نے دونوں اقوال کے تعارض کو مٹا کر انہیں اس طرح پر نہایت نفاست اور خوبی کے ساتھ جمع کر دیا ہے۔ اور اسی مذکورہ بالا نظیر کے مانند ہے قولہ تعالیٰ ”سَرَابِيلُهُمْ مِنْ قَطْرِانٍ“ کہ ابن جریرؒ نے حسن سے روایت کیا ہے کہ قَطْرِان وہ چیز ہے جو کہ اونٹ کے جسم پر ملی جاتی ہے (تارکول) اور اسی راوی نے نبی و میرنریقاں پر حسن ہی سے اور دوسرے لوگوں سے یہ بھی روایت کی ہے کہ ”قَطْرِان“ پگھلایا ہوا تانبا ہے۔ اور یہ دونوں روایتیں مختلف قول نہیں ہیں بلکہ بات اتنی ہے کہ دوسرا قول قرات ”مِنْ قَطْرِان“ کی تفسیر ہے یعنی ”قَطْرِ“ کو توین دے کر پڑھا جائے جس کے معنی ہیں تانبا۔ اور ”آن“ بمعنی سخت گرم۔ جس طرح کہ اس قول کو ابن ابی حاتم نے اسی طرح پر سعید بن جبیرؒ سے بھی روایت کیا ہے۔ اور اس نوع کی

مثالیں بہت کثرت سے ہیں جن کے بیان کی کافل (کفالت کرنے والی) ہماری کتاب اسرار التزیل ہے اور پہلے بھی میں کسی جگہ اسی اختلاف قرأت کی بنیاد پر وہ اختلاف تفسیر بیان کر آیا ہوں جو کہ آیت کریمہ **أَوَّلًا مَسْتُمْ** کی تفسیر میں ابن عباس رضی اللہ عنہ وغیرہ سے منقول ہوا ہے کہ آیا اس سے جماع مراد ہے یا ہاتھ ہی سے چھونا؟ پس امر اول یعنی جماع قرأت **”لَا مَسْتُمْ“** کی تفسیر ہے۔ اور امر دوم یعنی ہاتھ ہی سے چھونا قرأت **”لَمَسْتُمْ“** کی تفسیر ہے اور کوئی اختلاف نہیں۔

فائدہ امام شافعیؒ نے کتاب مختصر البویطی میں فرمایا ہے متشابہ کی تفسیر بجز کسی رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت (حدیث) یا آپ کے کسی صحابیؓ کی خبر (روایت) یا اجماع علما کے اور کسی ذریعہ سے حلال نہیں ہوتی اور یہ امام ممدوح کی خاص عبارت ہے۔

فصل اور قرآن کے بارہ میں صوفیہ کا کلام کوئی تفسیر ہی نہیں مانا جاتا۔ ابن الصلاحؒ نے اپنے فتاویٰ میں بیان کیا ہے۔ میں نے امام ابی الحسن واحدی مفسر سے یہ قول پایا ہے کہ انہوں نے کہا ابو عبد الرحمن السلمیؒ نے کتاب حقائق التفسیر تصنیف کی ہے۔ پس اگر اس نے یہ اعتقاد کیا ہے کہ وہ کتاب تفسیر ہے تو بے شک وہ شخص کافر ہو گیا۔ ابن الصلاحؒ کہتا ہے اور میں کہتا ہوں کہ صوفیہ میں سے جن لوگوں پر وثوق ہوتا ہے ان کی نسبت گمان ہے کہ اگر وہ اس طرح کی کوئی بات کہتے ہیں تو اسے تفسیر کے نام یا خیال سے نہیں ذکر کرتے اور نہ کلمہ کی شرح کرنے کے طریقہ پر جاتے ہیں۔ اس لئے کہ اگر یہ بات ہو تو گویا وہ لوگ فرقہ باطنیہ کے مسلک پر چلنے والے شمار ہوں گے بلکہ بات صرف اتنی ہے کہ انہوں نے اس چیز کی ایک نظیر دی ہے جس کے ساتھ قرآن وارد ہوا ہے کیونکہ نظیر کا ذکر بھی نظیر ہی کے ساتھ ہوا کرتا ہے۔ اور باوجود ایسا خیال کرنے کے بھی میں یہ کہتا ہوں کہ کاش وہ لوگ اس طرح کا تساہل نہ کرتے۔ بدیں وجہ کہ ان کے اس طرح کے کلام میں وہم اور شک دلانے کا مواد موجود ہے۔ اور علامہ نسفیؒ نے اپنی کتاب عقائد میں کہا ہے کہ تمام نصوص اپنے ظاہر پر ہیں اور ان کے ظاہر سے ایسے معنوں کی طرف عدول کرنا جن کے مدعی اہل باطن لوگ ہیں۔ الحاد ہے۔ اور تفتازانی نے اسی کتاب عقائد کی شرح میں بیان کیا ہے کہ ”ملاحظہ کا نام باطنیہ اس وجہ سے رکھا گیا کہ انہوں نے نصوص کے ان کے ظاہر پر نہ ہونے کا ادعا کیا تھا اور کہا تھا کہ نصوص کے کچھ باطنی معانی بھی ہیں جن کو صرف معلم (شیخ) ہی جانتا ہے اور ان لوگوں کا قصد اس قول سے شریعت کی بالکل نفی کرنا تھا۔ اور وہ بات جس کی طرف بعض محقق لوگ گئے ہیں اور انہوں نے یہ کہا ہے گو تمام نصوص اپنے ظواہر پر ہیں تاہم اسی کے ساتھ ان میں چند ایسی باریکیوں کی طرف کچھ مخفی اشارات بھی ہیں جو کہ صرف ارباب سلوک ہی پر منکشف ہوتی ہیں اور ان باریکیوں کو مراد لئے گئے ظواہر کے ساتھ تطبیق دینا ممکن ہے۔ تو یہ قول کمال ایمان اور محض (خالص) عرفان (خدا شناسی) کی قبیل سے ہے۔

شیخ الاسلام سراج الدین بلقینیؒ سے دریافت کیا گیا کہ آپ اس شخص کی نسبت خیال کیا کرتے ہیں جس نے قولہ تعالیٰ **”مَنْ ذِي الذِّئِ يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ“** کے بارہ میں یہ کہا ہو کہ اس کے معنی ہیں **”مَنْ ذُلٌّ ذُلٌّ لِّعِزٍّ ذِلَّتٍ“** سے بمعنی جو شخص کہ ذلیل (ہوا) ذی۔ (اشارہ یعنی اسم اشارہ ہے اور اس کا مشار الیہ ہے نفس بمعنی صاحب) **يَشْفَعُ** (شفا سے ماخوذ ہے اور جواب ہے) ع (صیغہ امر) کا (مصدروعی سے)؟ تو شیخ الاسلام ممدوح نے فتویٰ دے دیا کہ ایسی بات کہنے والا ملحد ہے۔ اور اللہ پاک نے فرمایا ہے **”إِنَّ الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَا“** ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ

الحمد اس بات کا نام ہے کہ کلام کو اُس کے موضع کے غیر جگہ پر رکھا جائے۔ اس قول کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے۔ پس اگر تم یہ کہو کہ فریابی نے تو یہ بیان کیا ہے ”حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ يُونُسَ بْنِ عُبَيْدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ“ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے اور ہر ایک حرف کی ایک حد ہے اور ہر ایک حد کا کوئی مطلع بھی ضرور ہے۔ اور دیلمی نے عبد الرحمن بن عوف کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”قرآن شُعرش کے نیچے اُس کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہے جو بندوں سے حجت کرتا ہے۔ اور طبرانی اور ابویعلیٰ اور بزار وغیرہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کی ہے کہ ”بے شک اس قرآن میں ایک حرف بھی ایسا نہیں جس کی کوئی حد نہ ہو۔ اور ہر ایک حد کا ایک مطلع ہے۔“ میں کہتا ہوں کہ ظہر اور بطن کے معنی میں کئی وجوہ آئی ہیں اول یہ کہ جس وقت تم اس کے باطن سے بحث کرو گے اور اُسے ظاہر قرآن پر قیاس کرو گے تو اُس وقت تمہیں باطن قرآن کے معنی پر واقفیت حاصل ہوگی۔

دوم یہ کہ قرآن کی کوئی آیت ایسی نہیں ہے جس پر کسی قوم نے عمل نہ کیا ہو۔ اور پھر اُسی آیت کے لئے ایک قوم ایسی بھی (آنے والی) ہے جو آئندہ اُس پر عمل کرے گی۔ جیسا کہ اسی بات کو ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے اُس روایت میں کہا ہے جسے ابن ابی حاتم نے بیان کیا ہے۔

سوم یہ کہ ظاہر قرآن اُس کے الفاظ ہیں۔ اور باطن قرآن اُس کی تاویل۔

اور چہارم۔ ابو عبیدہ کا یہ قول جو کہ ہر چار وجوہ میں سب سے بڑھ کر صواب کے ساتھ مشابہ تر ہے کہ خداوند کریم نے گزشتہ قوموں کے جس قدر قصے بیان فرمائے ہیں اُن کا ظاہر تو یہ ہے کہ پچھلے لوگوں کے ہلاک ہونے کی خبر دی گئی ہے اور ایک بات یہ ہے کہ جو کسی قوم کی نسبت بیان کی ہے لیکن ان قصص کا باطن یہ ہے کہ دوسرے موجودہ اور آنے والے لوگوں کو نصیحت دی گئی اور اس بات سے ڈرایا گیا کہ خبردار تم ان برباد شدہ لوگوں سے افعال نہ کرنا ورنہ تم پر بھی وہی بلا نازل ہوگی جو اُن لوگوں پر نازل ہو چکی ہے۔ اور ابن النقیب نے ایک پانچواں قول یہ بھی ذکر کیا ہے کہ قرآن کا ظاہر وہ ہے جو کہ بظاہر اُس کے معنوں سے اہل علم پر آشکار ہو گیا ہے اور باطن قرآن وہ اسرار ہیں جو کہ اُس میں متضمن ہیں اور اللہ پاک نے اُن پر اہل حقیقت ہی کو مطلع فرمایا ہے۔ اور رسول پاک کے ارشاد ”وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ“ کے یہ معنی ہیں کہ اُس کا ایک منتہی اُن معنوں میں سے ہے جو کہ خدا تعالیٰ نے مراد لئے ہیں اور کہا گیا ہے کہ اُس کا مفہوم ہے۔ ہر حکم کے لئے ایک مقدار ثواب اور عقاب کی ہے اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”لِكُلِّ حَرْفٍ مُّطْلَعٌ“ کے یہ معنی ہیں کہ ہر ایک غماض معنی اور حکم کے لئے ایک مطلع (جاننے والا) ہے جس کے ذریعہ سے اُس غماض حکم اور معنی تک رسائی ہوتی اور اُس کی مراد پر آگاہی حاصل ہوا کرتی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہر وہ ثواب اور عذاب جس کا بندہ مستحق ہوتا ہے اُس پر اطلاع پانے کا وقت آخرت میں سزا اور جزا پانے کا موقع ہوگا۔ اور بعض علماء نے کہا ہے کہ ظاہر تلاوت ہے۔ باطن فہم حد۔ حلال اور حرام کے احکام ہیں۔ اور مطلع وعدوں اور وعیدوں پر نظر ڈالنے والا شخص ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ابن النقیب کے اس بیان کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جسے ابن ابی حاتم نے ضحاک کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا بے شک قرآن ذو شجون اور ذوقون اور ظاہروں اور باطنوں کا رکھنے والا ہے۔ اُس

کے عجائب ختم ہونے میں نہ آئیں گے اور اُس کی غایت تک پہنچ نہ ہوگی۔ لہذا جو شخص قرآن میں نرمی اور آسانی کے ساتھ تو غل کرے گا وہی نجات پائے گا اور جو شخص اُس میں سختی اور درشتی کے ساتھ در آئے گا وہ راستہ سے بھٹک کر گڑھے میں جا پڑے گا۔ (قرآن میں) اخبار امثال، حلال حرام، ناسخ منسوخ، محکم، متشابہ، ظاہر اور باطن بھی کچھ ہے۔ اُس کا ظاہر اُس کی تلاوت ہے اور اس کا باطن ہے تاویل۔ لہذا تم حصول قرآن اور اُس کے معانی کی فہم پیدا کرنے کے لئے علماء کی صحبت اختیار کرو اور نادانوں کی صحبت سے اُس کو بچائے رکھو۔

ابن سبیح نے کتاب شفاء الصدور میں بیان کیا ہے کہ ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے یہ نقل وارد ہوئی ہے کہ انہوں نے کہا ”آدمی کو اُس وقت تک ہرگز کلی طور پر دین کی سمجھ نہیں حاصل ہوتی جب تک کہ وہ قرآن کے بہت سے وجوہ نہ قرار دے۔“ اور ابن مسعودؓ نے کہا ہے کہ جو شخص اولین اور آخرین کا علم حاصل کرتا ہے اُسے قرآن کی چھان بین کرنا چاہئے۔ ابن سبیح کہتا ہے اور یہ بات جس کو دونوں مذکورہ بالا صحابیوں نے کہا ہے تنہا ظاہر تفسیر ہی کے ساتھ حاصل نہیں ہو سکتی۔

بعض علماء نے کہا ہے کہ قرآن کی ہر ایک آیت کے لئے ساٹھ ہزار فہم ہیں۔ لہذا یہ قول صاف دلالت کرتا ہے کہ قرآن کے معانی سمجھنے کے بارہ میں ایک بے حد وسیع میدان اور بے حد کشادہ جولان گاہ موجود ہے۔ اور یہ کہ ظاہر تفسیر سے منقول ہونے والا امر اس طرح کا ہوتا ہے کہ اس میں ادراک اس نقل اور سماع کی طرف منتہی نہیں ہوتا جس کا ظاہر تفسیر میں ہونا اہم لئے ضروری ہے تاکہ اُس کے ذریعہ سے غلطی کے مواضع منقہ ہو جائیں اور پھر اس کے بعد فہم اور استنباط میں سہولت پیدا ہو کر آتی ہے۔ اور ظاہر قرآن کی تفسیر حفظ کرنے میں سستی کرنا جائز نہیں۔ بلکہ ضروری ہے کہ پہلے اُس کی تفسیر کو فہم میں محفوظ بنالیا جائے۔ کیونکہ ظاہر کو محکم بنالینے کے قبل باطن تک پہنچنے کی طمع نہیں کی جاسکتی۔ اور جو شخص اسرار قرآن کو سمجھنے کا یہی مقصد ہے لیکن وہ تفسیر ظاہر کو محکم نہیں بناتا اُس کی مثال بجنہ اُس شخص کی طرح ہے جو کہ گھر کے دروازہ میں چوکر گزرنے کے قبل ہی مکان کے اندر پہنچ جانے کا دعویٰ کرے۔

شیخ تاج الدین بن عطاء اللہ نے اپنی کتاب لطائف المنن میں بیان کیا ہے۔ معلوم رہے کہ اگر صوفیہ کلام اللہ اور قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جو تفسیر غریب معانی کے ساتھ کی ہے وہ اس طرح آیت کے ظاہر سے وہی امر مفہوم ہوتا ہے جس کے لئے وہ آیت لائی ہے اور جس پر اُس آیت نے زبان کے عرف میں دلالت کی ہے اور اس کے بعد آیت اور حدیث باطن کی سمجھ انہی لوگوں کے فہم میں آتی ہے جن کا قلب خدائے پاک نے کھول دیا ہوتا ہے۔ اور حدیث شریف میں بھی آیا ہے کہ ہر ایک آیت کا ایک ظاہر اور ایک باطن ہوتا ہے۔ لہذا کسی فضول مناظرہ اور معارضہ کرنے والا کا یہ قول صوفیہ کی ایسی تفسیریں کلام اللہ اور کلام رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا احالہ کر دینے والی ہیں۔ تم کو اُن بزرگوں سے اس طرح کے معانی کی تعلیم حاصل کرنے سے روک نہ دیں۔ اس واسطے کہ اُن کا بیان احالہ نہیں ہوتا۔ البتہ اگر وہ لوگ یہ کہتے کہ آیت کے اس کے سوا اور کوئی معنی ہی نہیں ہیں تو بے شک وہ تفسیر احالہ ہو جاتی لیکن انہوں نے ایسی بات کہیں بھی نہیں کہی ہے بلکہ وہ ظواہر کو اُن کے ظاہر ہی کے مطابق پڑھتے اور اُن سے اُنہی ظواہر کے موضوعات مراد لیتے ہیں پھر اس کے بعد اور جو کچھ اللہ پاک انہیں سمجھاتا ہے اُس کو بھی سمجھتے ہیں۔

فصل: علماء کا قول ہے مفسر پر واجب ہے کہ وہ تفسیر میں مفسر کی مطابقت کا بہت خیال رکھے اور اُسے مقصودا صلی سمجھے۔

اور تفسیر میں کسی ایسی چیز کی کمی ڈالنے سے پرہیز کرے جس کی حاجت معنی کو واضح بنانے کے بارہ میں ہوتی ہے یا اس طرح کی زیادتی سے بھی بچتا رہے جو غرض کے حسب حال نہ ہو۔ اور اس بات سے بھی پہلو تہی کرنا واجب ہے کہ مفسر میں کوئی لغزش معنی کی نسبت سے واقع ہو یا اس میں طریقہ تفسیر سے عدول ہوتا ہو۔ اور مفسر پر لازم ہے کہ وہ حقیقی اور مجازی معنی کی رعایت مد نظر رکھے۔ تالیف اور اس غرض کا خیال رکھے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ مفردات کے مابین یگانگت قائم کرے اور مفسر پر علوم لفظی کے ساتھ تفسیر کو شروع کرنا واجب ہے۔ چنانچہ سب سے پہلے جن چیزوں کے ساتھ آغاز تفسیر لازم ہے از انجملہ ایک امر الفاظ مفردہ کی تحقیق ہے لہذا وہ ان الفاظ پر لغت کی جہت سے کلام کرے۔ پھر تشریف کی رو سے۔ زان بعد اشتقاق کے اعتبار سے۔ اور بعد بحسب ترکیب اس پر کلام کرے۔ اور اب اس کے بعد اعراب سے شروع کرے پھر ان چیزوں کو بیان کرے جو کہ علم معانی سے تعلق رکھتی ہیں۔ بعد ازاں علم بیان کے نکتوں کا اظہار کرے اور بعد علم بدیع کے اسرار ظاہر کر کے پھر معنی مراد کو بیان کرے اور اس سے پیچھے استنباط کو اور بعد اشارہ کو ذکر کرے۔

زرکشی نے کتاب البرہان کے اوائل میں کہا ہے کہ مفسرین کی عادت یوں جاری ہوئی ہے کہ وہ لوگ تفسیر کا آغاز پہلے سبب نزول کے ذکر سے کیا کرتے ہیں۔ اور اس بارہ میں بحث آپڑی ہے کہ آیا ان دو باتوں میں سے اولیٰ کون سی بات ہے؟ یہ کہ سبب نزول کے بیان سے تفسیر کو آغاز کیا جائے کیونکہ سبب مسبب پر مقدم ہے؟ یا مناسبت کے ذکر سے تفسیر کو شروع کریں اس لئے کہ مناسبت نظم کلام کی صحیح کرنے والی چیز ہے؟ اور وہ نزول پر بھی سابق ہے؟ زرکشی کہتا ہے ”اور تحقیق یہ ہے کہ وجہ مناسبت کے سبب نزول پر موقوف ہونے یا نہ ہونے کے مابین تفصیل کر دی جائے۔ بایں طور کہ اگر وجہ مناسبت سبب نزول پر موقوف ہو جیسے کہ آیت کریمہ ”إِنَّ الْبَلَاءَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا“ میں ہے تو اس صورت میں سبب کا ذکر مقدم کرنا سزاوار ہے اس لئے کہ ایسے وقت میں بہ تقدیم وسائل کو مقاصد پر مقدم رکھنے کے باب سے ہوگی۔ اور اگر وجہ مناسبت بیان سبب پر موقوف نہ ہو تو پھر اولیٰ ہی ہے کہ وجہ مناسبت کو مقدم رکھیں۔

زرکشی ہی نے ایک دوسرے موضع میں کہا ہے ”جن مفسرین نے فضائل قرآن کا ذکر کیا ہے ان کا دستور یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ فضائل قرآن کو ہر ایک سورۃ کے اول ہی میں بیان کرتے ہیں۔ اس لئے کہ فضائل قرآن میں اس سورۃ کے حفظ کرنے پر ترغیب دلانے اور آمادہ بنانے کا فائدہ پایا جاتا ہے۔ مگر زخشری نے اس دتیرہ کے خلاف کیا ہے چنی وہ قرآن کے فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں کیا کرتا ہے۔

مجدد الامام عبد الرحیم بن عمر الکرمانی نے بیان کیا ہے کہ میں نے زخشری سے اس کے اس طرح عمل کی صفت دریافت کی تو اس نے کہا میں فضائل کا بیان سورتوں کے اخیر میں اس واسطے کرتا ہوں کہ وہ فضیلتیں انہی سورتوں کی صفتیں ہیں اور صفت اس بات کی خواہاں ہوتی ہے کہ موصوف کا بیان اس سے پہلے ہو لے۔ اور اکثر موقعوں پر تفسیر کی کتابوں میں آتا ہے ”حَسْبِيَ اللَّهُ كَذَٰلِكَ“ یعنی خدا تعالیٰ نے یوں حکایت فرمائی ہے۔ لہذا اس طرح کے قول سے پہلو تہی کرنا سزاوار ہے۔

امام ابو نصر قشیری نے کتاب الرشید میں کہا ہے کہ ہمارے بیشتر امام لوگوں کا قول ہے کہ کلام اللہ کو کھلی نہ بنایا جائے گا۔ اور نیز بھی نہ کہنا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ نے حکایت فرمائی ہے اس واسطے کہ حکایت شے کی مثل اسے قائم ہے اور اللہ پاک

کلام مطلقاً بے مثل ہے۔ اور بہت سے لوگوں نے تسامیل سے کام لے کر لفظ حکایت کو ”اخبار“ (خبر دینے) کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اور اکثر مفسرین کے کلام میں بعض حروف پر زائد کا اطلاق بھی واقع ہوتا ہے۔ یعنی وہ کسی کسی حرف کو زائد کہہ دیا کرتے ہیں۔ اور اس کا بیان اعراب کی نوع میں پہلے گزر چکا ہے۔ اور مفسر کو جہاں تک اس سے بن پڑنے تکرار کا اذکار کرنے سے بھی پہلو بچانا لازم ہے۔ بعض علماء نے بیان کیا ہے جو چیز قولہ تعالیٰ ”لَا تُبْقِیْ وَلَا تَذَرُ“ اور صَلَوَاتٍ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٍ اور اسی کے مشابہ کلاموں میں مترادفین (دو مترادف کلموں) کے عطف میں تکرار کے تو اہم کو دفع کرتی ہے وہ یہ اعتقاد ہے کہ دو مترادف کلموں کا مجموعہ ایک ایسے معنی کے حصول کا ذریعہ بنتا ہے جو کہ اُن دونوں کلموں میں سے ایک کلمہ کے منفرد آنے کے وقت ہرگز نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ ترکیب ایک زائد معنی کو حادث (پیدا) کرتی ہے اور جس صورت میں کہ حروف کی زیادتی معنی کی زیادتی کا فائدہ دیتی ہے تو اسی طرح الفاظ کی کثرت بھی کثرت معنی کے لئے مفید ہوگی۔

زرکشی نے البرہان میں بیان کیا ہے اُس نظم کلام کی مراعاة بھی مفسر کا نصب العین رہنا ضروری ہے جس کے لئے کلام کا سیاق ہوا ہے اگرچہ اُس کی رعایت میں کلام اپنے لغوی اصل کے مخالف ہو جائے اور اس کا سبب تجوز (کلام کے مجازی معنی میں مستعمل ہونے) کا ثبوت ہے۔ اور اسی زرکشی نے دوسری جگہ میں کہا ہے ”جن الفاظ میں ترادف کا گمان کیا جاتا ہے اُن کے بارہ میں مفسر پر لازم ہے کہ وہ مجازی استعمالات کی مراعات کرے اور جہاں تک بن پڑے ترادف نہ ہونے ہی پر قطع کرے اس واسطے کہ ترکیب کے لئے ایک معنی ایسے ہوا کرتے ہیں جو کہ افراد کے معنی سے جدا ہوتے ہیں اور اسی واسطے اکثر قرن اصول کے عالموں نے حالت ترکیب میں دو مترادف لفظوں میں سے ایک لفظ کا دوسرے لفظ کے موقع پر واقع ہونا ممنوع مانا ہے۔ حالانکہ انہی لوگوں نے اس بات کو حالت افراد میں جائز قرار دیا ہے۔“

ابو حبان مفسر لوگ اکثر اوقات اپنی تفسیروں کو اعراب کا ذکر کرتے ہوئے علم نحو کی علتوں سے۔ اور مسائل اصول فقہ مسائل فقہ اور اصول علم دین کی دلیلوں سے بھی بھر دیا کرتے ہیں حالانکہ یہ تمام باتیں ان علوم کی تالیف میں مقرر ہیں۔ اور ان کو علم تفسیر میں بغیر ان پر استدلال کئے ہوئے صرف یونہی مسلم اخذ کر لیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح اُن مفسرین نے بہت سے اس قسم کے اسباب نزول اور فضیلت قرآن کی حدیثیں بھی بیان کر دی ہیں جو صحیح نہیں۔ پھر غیر مناسب حکایتوں اور یہودیوں کی تواریخ کو بھی قرآن کی تفسیر میں درج کر دیا ہے حالانکہ علم تفسیر میں ان باتوں کا ذکر مناسب نہ تھا۔

فائدہ ابن ابی جرثومہ نے علی رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے ”اگر میں یہ چاہوں کہ ستر اونٹوں کو محض اُم القرآن کی تفسیر سے بار کردوں تو بے شک ایسا کر سکتا ہوں۔“ اور اس امر کا بیان یہ ہے کہ جس وقت ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ کہا جاتا ہے تو یہ قول اتنی باتوں کی تشریح کا محتاج ہوتا ہے۔ ”حَمْدُ“ کے معنوں کا بیان۔ اور اُن چیزوں کا بیان جن کے ساتھ اسم جلیل یعنی ”اللہ“ کا تعلق ہے اور اُس کے لائق مرتبہ تنزیہ کا بیان۔ پھر اس کے بعد عالم کے بیان کی ضرورت ہے اور یہ حاجت ہے کہ اس کے تمام انواع اور اعداد کے اعتبار پر اُس کی کیفیت کا ذکر ہو۔ اور عالم کی تعداد ایک ہزار سے ہے چار سو عالم خشکی میں اور چھ سو عالم تری دریا میں۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ“ ان سب مذکورہ بالا باتوں کے بیان کا محتاج ہوتا ہے پھر جب کہ ”الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ“ کہا تو حاجت ہوئی کہ دونوں جلیل (بزرگ) اسموں اور اُن کے لائق جمال جلال کا بیان کیا جائے یہ بتایا جائے کہ ان دونوں اسموں کے معنی کیا ہیں اور اسی ضمن میں باری تعالیٰ کے تمام اسماء

ہمتاں بھی شرح و بسط کے ساتھ ذکر کیا جائے۔ اور پھر یہ حاجت پیش آئے گی کہ اس موضع کو صرف انہی دونوں اسموں کے ساتھ خاص کرنے کی حکمت کا بیان ہو اور اُن کے علاوہ دوسرے اسماء کے ترک کر دینے کی وجہ ذکر کی جائے۔ زان بعد حسب ”مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ“ کہا تو ضرورت ہوئی کہ روزِ قیامت اور اُس میں جو موطن اور احوال ہیں اُس کا بھی بیان ہو اور اُس کے مستقر کی کیفیت کا ذکر کیا جائے۔ بعدہ ”إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ“ کے ساتھ معبود کی جلالت اور عبادت کا بیان ہو۔ اُس کے عبادت کی کیفیت۔ اُس کی صورت اور ہر ایک نوع کے ساتھ عبادت کو ادا کرنے کا ذکر ہو۔ عابد کا بیان اُس کی صفت میں۔ اور استعانت اور اُس کے ادا کرنے اور کیفیت کا تذکرہ ہو۔ پھر جب ”إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ“ تا آخر سورۃ“ کہا تو ہدایت کا بیان ضروری ہوا۔ اُس کی ماہیت بتانی لازم آئی۔ صِرَاطِ مُسْتَقِيمَ اور اس کے اضداد کا ذکر واجب ٹھہرا۔ جن لوگوں پر غضب کیا گیا ہے اور جو گمراہ ہیں اُن کی تشریح اور اُن کی صفتوں کا بیان مع اُن امور کے جو اس نوع کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں لابدی قرار پایا۔ اور جن لوگوں سے خدا تعالیٰ راضی ہوا ہے ان کا اور اُن کی صفتوں اور طریقوں کا بیان بھی واجب ہو گیا۔ غرضیکہ ان وجوہ کے اعتبار پر علی رضی اللہ عنہ نے جو کچھ کہا ہے وہ اسی قبیل سے ہوگا۔

نوع اناسی

غرائب تفسیر

محمود بن حمزہ الکرمانی نے اس نوع میں دو جلدوں کی ایک کتاب تالیف کی ہے جس کا نام ہے العجائب والغرائب مؤلف مذکر نے اس کتاب میں ایسے اقوال بھی درج کر دیئے ہیں جو کہ آیات کے معانی کے بیان میں اس طرح کے منکر طریقہ پر ذکر کئے گئے ہیں کہ ان پر اعتماد کرنا حلال نہیں ٹھہرتا۔ اور غالباً مؤلف نے اُن کو اس خیال سے ذکر کیا ہے تاکہ لوگ اُن اقوال سے محترز رہیں۔

چنانچہ اس قسم کے اقوال سے ایک اُس شخص کا قول ہے جس نے قولہ تعالیٰ: ”خَمْسَ عَشْرَ“ کے بارہ میں کہا ہے کہ ”ح“ سے علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ رضی اللہ عنہ کی جنگ مراد ہے ”میم“ مراد مروانی حکومت ”عین“ سے عباسی حکومت۔ ”سین“ سے سفیانی حکومت اور ”قاف“ سے قدوہ مہدی مراد ہے۔ اس قول کو ابو مسلم نے حکایت کیا ہے اور اس کے بعد اُس نے کہا ہے کہ یہ قول نقل کرنے سے میں نے جو ارادہ کیا ہے وہ یہ ہے کہ لوگوں کو معلوم ہو سکے کہ جو لوگ علم کا دعویٰ کیا کرتے ہیں ان میں بھی احمقوں کا وجود ہے۔ اور اسی قبیل سے اس شخص کا قول ہے جس نے ”الْبسم“ کے معنی یوں بیان کئے گئے ہیں ”الف“ سے مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے الفت رکھنے کی وجہ سے اُن کو نبی بنا کر بھیجا۔ ”لام“ سے یہ مراد ہے کہ دانستہ نادان بننے والوں نے اُن کو برا بھلا کہا اور اُن کی رسالت سے انکار کیا۔ اور میم سے یہ مراد ہے کہ جاہل اور منکر لوگوں کو برسام کا مرض ہو گیا ہے۔

تیسری مثال اس قسم کے اقوال کی کسی قائل کا یہ قول ہے کہ قولہ تعالیٰ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوَةٌ يٰۤاَوَّلٰی“

”الْاَلْبَسَاب“ میں قصاص کے معنی ہیں۔ قرآن کے قصص اور ان سے یہ معنی چسپاں کرنے کے لئے ابی الجوزاء کی قرأت سے استدلال کیا ہے جو کہ ”وَلَكُمْ فِي الْقِصَصِ“ پڑھتا ہے۔ اور یہ ایک بعید بات ہے بلکہ بات یہ ہے کہ اس قرأت نے مشہور قرأت کے معنی سے علاوہ ایک دوسرے معنی کا فائدہ دیا ہے اور یہ بات منجملہ وجوہ اعجاز قرآن کے ہے جیسا کہ میں نے اسرار التنزیل میں اس کو بیان بھی کر دیا ہے۔

چوتھا قول اسی وضع کا وہ ہے جس کو ابن فورک نے قولہ تعالیٰ ”وَلَكِنْ لَّيَطْمَنَّ قَلْبِي“ کے متعلق اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے کہ ابراہیم علیہ السلام کا ایک دوست تھا۔ اور ابراہیم علیہ السلام نے اُسی کی توصیف یوں کی ہے کہ گویا وہ اُن کا قلب ہے۔ یعنی اس کا مفہوم یہ ہے تا کہ میرا یہ دوست اپنی آنکھوں سے احیائے موتے کا حال مشاہدہ کر کے تسکین حاصل کرے۔ انکرمانی نے کہا ہے کہ یہ قول نہایت بعید از عقل اور راستی سے بے حد دور ہے۔ اور اسی قسم کے اقوال میں سے کسی شخص کا قول تعالیٰ ”رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ“ کے بارہ میں یہ کہنا ہے کہ وہ ناقابل برداشت بار محبت اور عشق ہے اور اس قول کو الکواشی نے اپنی تفسیر میں نقل کیا ہے۔ اور منجملہ ایسے ہی اقوال کے (معاذ اللہ) کسی شخص کا قول تعالیٰ ”وَمِنْ شَرِّ عَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ“ میں یہ کہنا ہے کہ اس سے مراد ذکر ہے جب کہ وہ سیدھا ہو جائے۔ اور ایسے ہی اقوال میں سے ابی معاذ نحوی کا قول تعالیٰ ”الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ“ کے بارہ میں یہ کہنا ہے کہ شجر الاخضر سے ابراہیم علیہ السلام۔ ناراً بمعنی نوراً سے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِدُونَ سے یہ مراد ہے کہ تم اُن سے دین کو حاصل کرتے ہو۔

نوع انسی

طبقات مفسرین

صحابہ کے گروہ میں سے دس صاحب مفسر مشہور ہوئے ہیں۔ چار خلفاء ابن مسعود ابن عباس ابی بن کعب زید بن ثابت ابو موسیٰ الاشعری اور عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہم۔ خلفائے اربعہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں سب سے روایتیں تفسیر قرآن کے متعلق علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے وارد ہوئی ہیں۔ اور باقی تینوں خلفاء رضی اللہ عنہم سے بہت ہی کم روایتیں اس بارہ میں وارد ہوئی ہیں اور ان سے بہت قلیل روایتیں آنے کا سبب یہ تھا کہ انہوں نے بہت پہلے وفات پائی اور یہی سبب ابی بکر رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کی قلت کا بھی ہے۔ اور مجھ کو تفسیر قرآن کے بارہ میں ابی بکر کے بہت ہی کم آثار (اقوال) حفظ ہیں جو تعداد میں قریب قریب دس سے بھی آگے نہ بڑھتے ہوں گے۔ اور علی رضی اللہ عنہ سے بکثرت آثار تفسیر کے بارہ میں مروی ہیں۔

معمرب نے وہب بن عبداللہ سے ”اور وہب نے ابی الطفیل“ سے روایت کی ہے کہ اس نے کہا میں نے علی رضی اللہ عنہ کو خطبہ پڑھتے ہوئے دیکھا ہے وہ کہہ رہے تھے کہ تم لوگ مجھ سے سوال کرو۔ کیونکہ واللہ تم جس بات کو دریا بفت گرو گئے میں تم

کو اُس کی خبر دوں گا۔ اور مجھ سے کتاب اللہ کی نسبت پوچھو اس لئے کہ واللہ کوئی آیت ایسی نہیں جس کی بابت مجھ کو یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ رات میں اُتری ہے یا دن میں اور ہموار میدان میں نازل ہوئی ہے یا پہاڑ میں۔ اور ابو نعیمؒ نے کتاب الحلیہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک قرآن سات حرفوں پر نازل کیا گیا ہے پس ان میں سے کوئی حرف ایسا نہیں جس کا کہ ایک ظاہر اور ایک باطن نہ ہو اور بلاشبہ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے پاس اُس کے ظاہر اور باطن دونوں ہیں۔“

اسی راوی نے ابی بکر بن عیاشؒ کے طریق پر نصیر بن سلیمان بن الاخسی سے بواسطہ اُس کے باپ سلیمان کے اور سلیمان نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا واللہ کوئی آیت ایسی نازل نہیں ہوئی جس کی نسبت میں نے یہ نہ معلوم کر لیا ہو کہ وہ کس بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ تحقیق میرے پروردگار نے مجھ کو ایک نہایت دانادل اور بہت سوال کرنے والی زبان عطا فرمائی ہے۔

ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے بہ نسبت علی رضی اللہ عنہ کے بھی زائد روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ ابن جریرؒ نے اُن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا اُس ذات پاک کی قسم ہے جس کے سوا کوئی معبود قابل پرستش کے نہیں کہ کتاب اللہ کی کوئی آیت نہیں نازل ہوئی مگر یہ کہ میں جانتا ہوں کہ وہ کن لوگوں کے بارہ میں اُتری ہے اور کہاں اُتری ہے۔ اور اگر میں کسی ایسے شخص کا مکان (جگہ) جانتا ہوتا جو کہ کتاب اللہ کا مجھ سے بڑھ کر جاننے والا ہو اور وہاں تک سواریاں پہنچ سکتی ہوں تو ضرور تھا کہ میں اس کے پاس جا پہنچتا۔

ابو نعیم نے ابی الجحۃؒ کے واسطہ سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ لوگوں نے علی رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا ”آپ ہم سے ابن مسعودؓ کی نسبت کچھ بیان فرمائیے؟ تو علی رضی اللہ عنہ نے جواب دیا ”اُس نے قرآن کو جان لیا ہے پھر وہ منتہی ہو گیا اور اتنا ہی علم اس کے لئے کافی ہے۔“

ابن عباس رضی اللہ عنہ تو ترجمان القرآن ہیں اور وہ شخص ہیں جن کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا کی کہ ”بارالہا! تو اس کو دین میں فقیہ (سمجھ رکھنے والا) بنا اور اُس کو تاویل کا علم عطا فرما اور انہی کے لئے یہ بھی دعا فرمائی کہ اے اللہ! تو اس کو حکمت عطا کر اور ایک روایت میں آیا ہے کہ ”بارالہا! تو اس کو حکمت کا علم مرحمت کر (یا سکھا)۔“

نعمان نے الحلیہ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کے حق میں دعا فرمائی اور کہا کہ ”یا اللہ! تو اس میں (اس کے علم) میں برکت ڈال اور اس سے (علم کو) پھیلا۔“

اسی راوی نے عبدالمومن بن خالد کے طریق پر عبد اللہ بن بریدہؓ کے واسطہ سے ابن عباسؓ کا یہ قول روایت کیا ہے کہ انہوں نے کہا ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اُس حالت میں پہنچا جب کہ آپ کی خدمت میں جبریل علیہ السلام موجود تھے پس جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ”یہ شخص اس امت کا جبر (زبردست عالم دین) ہونے والا ہے۔ لہذا آپ اس کی نسبت نیک وصیت فرمائیں۔“

پھر اسی راوی نے عبد اللہ بن حراشؓ کے طریق پر بواسطہ عوام بن حوشب مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ابن

عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول نقل کیا ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بے شک ترجمان القرآن تو ہی ہے۔ اور بیہقی نے الدلائل میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”بے شک ترجمان القرآن عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور ابو نعیم نے مجاہد سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”ابن عباس اپنے کثرت علم کے سبب سے بحر (دریا) کے نام سے موسوم ہوتے تھے۔ اور اسی راوی نے ابن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہ اس امت کے جبرئیل تھے۔“ اور حسن روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ابن عباس کی فہم قرآن کے بارہ میں وہ منزلت تھی کہ عمر رضی اللہ عنہ کہا کرتے تھے یہ ہے تمہارا پختہ عمر نو جوان بے شک اس کی زبان بے حد سوال کرنے والی اور اُس کا قلب اعلیٰ درجہ کا دانش پڑوہ ہے۔“

عبد اللہ بن دینار کے طریق پر ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن کے پاس ایک شخص آیا اُس نے ان سے سوال کیا ”قوله تعالیٰ إِنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا“ کے کیا معنی ہیں؟ ابن عمر نے سائل سے کہا تم ابن عباسؓ کے پاس جا کر پہلے اس کی نسبت دریافت کر آؤ تو پھر میرے پاس آنا۔ اُس شخص نے جا کر ابن عباسؓ سے وہی سوال کیا تو انہوں نے کہا ”آسمان بستہ تھے اور وہ چٹنے نہیں برساتے تھے اور زمین بستہ تھی وہ روئید گئیں نہیں اُگاتی تھی۔ پس اللہ پاک نے آسمانوں کو بارش کے اور زمین کو روئیدگی کے ساتھ کشادہ کیا۔ یہ جواب سن کر وہ سائل ابن عمر رضی اللہ عنہ کے پاس واپس گیا اور ان کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ قول سنا دیا۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے یہ بیان سن کر فرمایا ”میں کہا کرتا تھا کہ مجھے ابن عباسؓ کی تفسیر قرآن پر جرأت کر بیٹھنے پر سخت تعجب آتا ہے مگر اب مجھ کو معلوم ہو گیا کہ بے شک اُن کو من جانب اللہ ایک علم دیا گیا ہے۔“

بخاری نے سعید بن جبیر کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”عمر رضی اللہ عنہ مجھ کو اپنی خدمت میں شیوخ بدر کے ساتھ داخلہ دیا کرتے اور اُن کے ساتھ بٹھاتے تھے اس وجہ سے اُن میں سے کسی کے دل میں اس بات کا خیال آیا اور اُس نے کہا ”یہ لڑکا ہمارے ساتھ کیوں داخل کیا جاتا ہے حالانکہ اس کی ہمسری تو ہمارے بیٹے کر سکتے ہیں؟ عمر رضی اللہ عنہ نے یہ اعتراض سن کر فرمایا ”یہ لڑکا اُن لوگوں میں سے ہے جن سے تم نے تعلیم پائی ہے۔“ چنانچہ اس کے بعد عمر رضی اللہ عنہ نے ایک دن شیوخ بدر کو طلب کیا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کو بھی انہی کے ساتھ بٹھایا۔ ابن عباس کہتے ہیں میں سمجھ گیا کہ عمر رضی اللہ عنہ نے آج مجھ کو ان لوگوں کے ساتھ محض اس لئے طلب کیا ہے تاکہ اُن کو کچھ تماشا دکھا دیں۔ چنانچہ عمر رضی اللہ عنہ نے شیوخ بدر کو مخاطب بنا کر دریافت کیا۔ تم لوگ اللہ پاک کے ارشاد ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ کے بارہ میں کیا کہتے ہو؟ بعض شیوخ نے اس کے جواب میں کہا ”ہمیں اس وقت خدا تعالیٰ کی حمد کرنے اور اُس سے مغفرت چاہنے کا حکم دیا گیا ہے جب کہ ہم کو نصرت عطا ہو اور ہمیں فتوحات ہاتھ آئیں۔ اور بعض شیوخ بالکل ساکت ہی رہے انہوں نے کوئی بات نہیں کہی۔ عمر رضی اللہ عنہ نے اُن کا جواب سن کر میری طرف توجہ منعطف کی اور کہا ”کیوں ابن عباس رضی اللہ عنہ! کیا تم بھی ایسا ہی کہتے ہو؟“ میں نے کہا نہیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا ”پھر تم کیا کہتے ہو؟“ میں نے کہا ”وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رحلت ہے جس کی خبر اللہ پاک نے آپ کو دی تھی اور فرمایا کہ ”جس وقت خدا کی مدد اور فتح آئے تو یہ بات تمہارے دنیا سے سفر کرنے کی علامت ہے اُس وقت تم اپنے

پروردگار کی حمد کے ساتھ تسبیح خوانی کرنا اور اس سے مغفرت چاہنا کیونکہ درحقیقت اللہ پاک بڑا توبہ کا قبول کرنے والا ہے۔ میرا یہ جواب سن کر عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ”مجھ کو اس سورت کے بارہ میں یہی بات معلوم ہے جو تم کہتے ہو۔“

نیز بخاری ہی نے ابی ملیکہ کے طریق پر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک دن عمر بن الخطاب نے اصحاب نبی (صلی اللہ علیہ وسلم) سے دریافت کیا۔ تمہارے خیال میں یہ آیت کس کے بارہ میں نازل ہوئی ”أَيُّ ذَا أَحَدِكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَجِيلٍ وَأَعْنَابٍ“ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کہا ”اللہ ہی خوب جانتا ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ اس جواب کو سن کر خفا ہوئے اور انہوں نے جھنجھلا کر کہا ”صاف کہو کہ ہم جانتے ہیں۔ یا نہیں جانتے۔“ اس بات کو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا ”میرے دل میں اس کی بابت کچھ آیا ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا ”ابن اخی! تم کہو اور اپنے نفس کو حقیر نہ بناؤ۔“ ابن عباس نے کہا یہ ایک عمل کی مثال دی گئی ہے۔ عمر رضی اللہ عنہ کس عمل کی؟ ابن عباس یہ ایک ایسے متمول شخص کی مثال ہے جو طاعت ایزدی پر عمل کرتا ہے مگر بعد میں شیطان کے ورغلانے سے وہ اس قدر گناہوں میں مبتلا ہو گیا کہ اُس نے اپنے نیک اعمال کو برائیوں میں ڈبو دیا۔“

ابو نعیم نے محمد بن کعب القرظی سے روایت کی ہے کہ ابن عباس نے کہا ”عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے مہاجرین رضی اللہ عنہم کے ایک گروہ میں بیٹھ کر باہم لیلۃ القدر کا ذکر چھیڑا اور ہر شخص نے جو کچھ اس بارہ میں اُسے معلوم تھا وہ بیان کر دیا۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے مجھ سے کہا ”ابن عباس رضی اللہ عنہ! تم کیوں چپ ہو اور کچھ نہیں کہتے تم اپنی کم سنی کا خیال نہ کرو اور ہونا ہو ضرور کہو۔ میں نے یہ اشارہ پا کر کہا ”امیر المؤمنین! اللہ پاک طاق ہے اور وہ طاق عبد کو محبوب رکھتا ہے۔ اُس نے دنیا کے دنوں کو سات کی تعداد پر دائر بنایا ہے۔ انسان کی خلقت سات (ادوار) میں کی ہے۔ ہماری روزیوں کو سات (تغیرات) سے پیدا فرمایا ہے۔ ہمارے سروں پر سات آسمانوں کو پیدا کیا ہے اور ہمارے قدموں کے تلے سات طبقات زمین کے پیدا فرمائے ہیں۔ سات ہی مثانی (آیتیں) عطا کی ہیں۔ اپنی کتاب کریم میں سات قرابت مندوں سے نکاح کرنے کی ممانعت فرمائی ہے۔ اپنی کتاب ہی میں میراث کو سات وارثوں پر تقسیم فرمایا ہے۔ ہم لوگ سجدہ کرنے کی حالت میں اپنے بدن کے سات ہی حصوں کو زمین پر گرایا کرتے ہیں۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ کے سات ہی اطراف فرمائے۔ مفا اور مروہ کے مابین سات ہی بار دوڑے۔ اور شیطان کو سات ہی سات کنکریاں ماریں۔ لہذا میرا خیال جاتا ہے کہ لیلۃ القدر بھی ماہ رمضان کی پچھلی دس راتوں میں سے سات طاق راتوں ہی میں ہوگی۔“ عمر رضی اللہ عنہ یہ بات سن کر متعجب ہوئے اور انہوں نے کہا۔ اس بارہ میں بجز اس کم سن لڑکے کے جس کو ابھی جوانی کے زمانہ میں بھی قدم رکھنا نصیب نہیں ہوا ہے اور کسی نے میری موافقت نہیں کی ہے“ یعنی بس ایک ہی میرا ہم خیال ہے۔ پھر عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مخاطب ہو کر فرمایا ”کیوں صاحبو! اس مطلب کو میرے سامنے اس طرح کون ادا کرے گا جس طرح پر کہ ابن عباس نے ادا کیا ہے؟“

تفسیر قرآن کے بارہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس قدر کثیر روایتیں آئی ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا اور ان سے تفسیر کے متعلق کئی کئی روایتیں آئی ہیں اور ان کے اقوال کو مختلف طریقوں سے نقل کیا گیا ہے۔ چنانچہ تمام ایسے طریقوں میں ان آپسے علی بن ابی طلحہ الباشمی کا طریق روایت نہایت اعلیٰ درجہ کا ہے۔ امام احمد بن حنبل نے کہا ہے ”مصر میں فن تفسیر کا

ایک حلیفہ ہے جس کو علی ابن ابی طلحہ نے روایت کیا ہے اَرْکُوْنِیْ شخص اس کے طلب کا ارادہ کر کے مصر کی طرف جائے تو یہ مجھ بہت (بڑی بات) نہیں۔ ابو جعفر نجاش نے اپنی کتاب ناخ میں اس قول کو مسند بنایا ہے۔ ابن حجر نے کہا ہے ”اور یہ نسخہ ابی صالح لیث کے کاتب کے پاس تھا اُس کو معاویہ بن صالح بواسطہ علی بن ابی طلحہ کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا تھا اور وہ بخاری کے پاس ابی صالح کے واسطہ سے آیا ہے۔ بخاری نے اپنی صحیح میں اُن باتوں کے متعلق جن کی تعلیق وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے کرتا ہے زیادہ تر اُسی نسخہ پر اعتماد کیا ہے اور اُسی صحیفہ (نسخہ) سے ابن جریر۔ ابن ابی حاتم اور ابن المنذر نے بھی بہت سی روایتیں اپنے اور ابی صالح کے مابین چند واسطوں کے ساتھ بیان کی ہیں۔ اور ایک گروہ نے کہا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس سے تفسیر کی روایت ہی نہیں سنی ہے البتہ اُس نے مجاہد یا سعید بن جبیر سے تفسیر کو ضرور اخذ کیا ہے۔ ابن حجر کا قول ہے واسطہ معلوم ہو جانے اور یہ بھی جان لینے کے بعد کہ راوی معتبر اور قابل اعتماد ہے اُس روایت کے مان لینے میں کوئی خرابی نہیں لازم آتی۔

خلیلی نے کتاب الارشاد میں کہا ہے کہ اندلس کے قاضی معاویہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ کے واسطہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جو تفسیر بیان کی ہے اس کو تمام بڑے بڑے علماء نے بواسطہ ابی صالح کاتب لیث کے معاویہ سے روایت کی ہے اور حفاظ حدیث نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ابن ابی طلحہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت حدیث کی سماعت ہی نہیں کی ہے۔

خلیلی کہتا ہے ”اور یہ طویل تفسیریں جن کو لوگوں نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف مسند کیا ہے ناپسندیدہ ہے۔ اور اس کے راوی نامعلوم لوگ ہیں جیسے کہ جویر کی روایت دربارہ تفسیر بواسطہ ضحاک۔ ابن عباس سے۔ اور ابن جریج سے تفسیر کی روایت کرنے والی ایک جماعت پائی جاتی ہے جن میں سب سے لمبی چوڑی (بکثرت) روایتیں بکر بن سہل دمیاطی نے کی ہیں اور بکر بن سہل مذکور بواسطہ عبدالغنی بن سعید۔ عن موسیٰ بن محمد ابن جریج سے روایت کی ہے اور اس آیت کی (درستی) میں ایک (قسم کا) نظر (یعنی تامل) ہے۔ اور محمد بن ثور نے ابن جریج سے قریب تین بڑے اجزاء کے تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور اور اس کو ابن حجر نے صحیح قرار دیا ہے۔ پھر حجاج بن محمد نے بھی قریب ایک جز کے ابن جریج کی تفسیر کی روایتیں کی ہیں اور یہ سب روایتیں صحیح اور متفقہ علیہ ہیں۔ اور شبیل بن عباد کی نے ابی جریج سے بواسطہ مجاہد۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جو تفسیر روایت کی ہے وہ قریب بصحت ہے۔ اور عطاء بن دینار کی تفسیر لکھی جاتی اور اس کے ساتھ حجت لائی جاتی ہے۔ ابی روق کی تفسیر ایک جزء کے قریب قریب ہے اُس کو بھی علماء نے صحیح بتایا ہے اور اسماعیل السدی کی تفسیر ایسی ہے جس کو وہ کئی سندوں کے ساتھ ابن مسعود اور ابن عباس تک پہنچاتا ہے۔ اور السدی سے ثوری اور شعبہ کے مانند اماموں نے تفسیر کی روایت فرمائی ہے۔ مگر وہ تفسیر جس کو السدی نے جمع کیا ہے اُس کی روایت اسباط بن نصر نے کی ہے اور گواسباط وہ شخص ہے جس پر فن رجال کے علماء نے اتفاق نہیں کیا ہے (یعنی اس کی ثقاہت پر) تاہم السدی کی تفسیر مثل التفسیر ہے۔ اور ابن جریج نے صحت کا کچھ خیال نہیں کیا ہے بلکہ اُس نے صحیح اور سقیم ہر قسم کی تفسیروں کو جو ہر ایک آیت کے بارہ میں آئی ہیں ذکر کر دیا ہے۔ اور مقاتل بن سلیمان کی تفسیر کے بابت اتنا ہی کہا جاتا ہے کہ علماء نے مقاتل کو فی نفسہ ضعیف قرار دیا ہے ورنہ یوں تو اُس نے بڑے بڑے تابعی اماموں کو پایا تھا۔ اور امام شافعی نے اس بات کی طرف

اشارہ کیا ہے کہ مقاتل کی تفسیر صالح ہے۔ انتہی کلام الارشاد۔

السدی کی وہ تفسیر جس کی جانب اشارہ کیا گیا ہے اس سے ابن جریر بہت کچھ روایتیں السدی کے طریق پر بواسطہ ابی مالک اور ابی صالح کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اور بواسطہ مرة ابن مسعود سے اور ایسے ہی چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی وارد کرتا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے اُس تفسیر سے کوئی روایت وارد نہیں کی ہے اس واسطے کہ ابن ابی حاتم سے جو صحیح ترین نقل وارد ہوئی ہے اُسی کو روایت کرنے کا التزام رکھا ہے۔ اور حاکم اپنے مسند میں اُس تفسیر سے کئی اقوال وارد کرتا اور اُس کو صحیح قرار دیتا ہے مگر صرف ایک طریق سے یعنی مرة کے طریق روایت سے جو اُس نے ابن مسعود اور چند دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم تک مسند کر کے بیان کیا ہے۔ اور طریق اول یعنی ابی مالک اور ابی صالح کے طریق روایت کو اُس نے بھی نہیں لیا ہے۔

ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ اسناد جس کے ذریعہ سے السدی روایت کرتا ہے اس میں کچھ چیزیں ایسی ہیں جن میں غرابت پائی جاتی ہے۔ اور ابن عباس سے تفسیر کو روایت کرنے کا سب سے اعلیٰ اور چچا ہوا طریقہ قیس کا طریق روایت ہے بواسطہ عطاء بن السائب عن سعید بن جبیر عن ابن عباس اور یہ طریق شیخین کی شرط پر صحیح ہے۔ چنانچہ فریابی اور حاکم نے اپنے مستدرک میں اکثر روایتیں اسی طریق سے کی ہیں اور منجملہ ایسے ہی اچھے طریقوں کے جو ابن عباس کی تفسیر روایت کرنے کے بارہ میں پائے جاتے ہیں ایک طریق ابن اسحاق کا بھی ہے۔ ابن اسحاق محمد بن ابی محمد۔ مولیٰ آل زید بن ثابت کے واسطہ سے بتوسط عکرمہ یا سعید بن جبیر کے ابن عباس کی تفسیر روایت کرتا ہے۔ یونہی تردید کے ساتھ یعنی عن عکرمہ او سعید بن جبیر اور یہ ایک جید طریق ہے اور اس کے اسناد حسن ہیں اس طریق سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی باتیں روایت کی ہیں۔ اور طبرانی کی معجم کبیر میں بھی اس طریق سے بہت سی چیزیں مروی ہوئی ہیں۔

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کی روایت کے طریقوں میں سب سے بڑھ کر بودا اور خراب طریق کلبی کا ہے جس کو وہ بواسطہ ابی صالح ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے پھر اگر کلبی کے اس طریقہ سے محمد بن مروان السدی الصغیر کی روایت بھی شامل کر دی جائے تو یہ طریق کذب کا سلسلہ ہو جاتا ہے۔ اور کلبی کے طریق سے ثعلبی اور واحدی نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ لیکن ابن عدی نے کتاب الکامل میں بیان کیا ہے کہ کلبی کی کچھ حدیثیں اچھی اور خاص بھی ابی صالح کے واسطہ سے مروی پائی جاتی ہیں اور کلبی مشہور مفسر ہے اُس کی تفسیر سے زیادہ اور پُر از تفصیل تفسیر کسی دوسرے مفسر کی نہیں پائی جاتی اور مقاتل بن سلیمان کا نمبر اس کے بعد ہے۔ مگر اسی کے ساتھ کلبی کو مقاتل پر فضیلت دی جاتی ہے جس کے وجہ یہ ہے کہ مقاتل ردی مذہب کا پیرو تھا۔

ابن عباس سے ضحاک بن مزاحم کا طریق روایت منقطع ہے اس لئے کہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ملا نہیں پھر اگر اس کے ساتھ بشر بن عمارہ کی روایت بواسطہ ابی روق ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی منضم کی جائے تو وہ ضعیف ہوگی جس کی وجہ بشر کا ضعف ہے۔ اور اس نسخہ سے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں۔ اور اگر کوئی تفسیر جو ہر کی روایت ضحاک سے ہو تو وہ نہایت سخت ضعیف ہے اس لئے کہ جو ہر بہت زیادہ کمزور اور متروک راوی ہے اور ابن جریر اور ابن ابی حاتم دونوں میں سے کسی نے بھی اس طریق سے کوئی چیز روایت نہیں کی ہے۔ ہاں ابن مردویہ اور ابوالشیخ

ابن حبان نے اس طریق کی روایت کی ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے عوفی کا طریق روایت ایسا ہے کہ اُس نے ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے بہت سی روایتیں کی ہیں۔ اور عوفی ضعیف ہے وہی (بودا) نہیں ہے بلکہ بعض اوقات ترمذی نے اُس کو حسن کہا ہے۔

میں نے ابی عبد اللہ محمد بن احمد بن شاکر القطان کی مصنفہ کتاب فضائل امام الشافعیؒ میں دیکھا ہے کہ اُس نے امام ممدوح کی سند کے ساتھ ابن عبد الحکم کے طریق سے یہ روایت کی ہے ابن عبد الحکم نے کہا ”میں نے شافعیؒ کو یہ کہتے سنا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے تفسیر کے متعلق بجز ایک سوحد یثوں کے قریب احادیث اور زوائد روایتیں ثابت نہیں ہوئی ہیں۔

اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت تفسیر کا ایک بڑا نسخہ (کتاب) ہے جس کو ابو جعفر رازیؒ بواسطہ ربیع بن انس عن ابی العالیہ۔ خود ابی رضی اللہ عنہ سے روایت کرتا ہے اور یہ اسناد صحیح ہیں۔ ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے اُس نسخہ سے بہت سی روایتیں بیان کی ہیں اور ایسے ہی حاکم نے اپنے مستدرک میں اور احمد نے اپنے مسند میں بھی اُس نسخہ کی روایتیں درج کی ہیں۔

اور مذکورہ بالا اصحاب یعنی ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہم کے سوا اور بھی صحابہؓ کی ایک جماعت سے تھوڑی بہت روایتیں تفسیر کی وارد ہوئی ہیں مثلاً انس۔ ابی ہریرہؓ ابن عمرؓ جابرؓ اور ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہم سے اور عبد اللہ بن عمرو بن عاصؓ سے تفسیر کے بابت ایسی چیزیں وارد ہوئی ہیں جو کہ قصص اور فتنوں کی خبر دہی اور اخبار آخرت سے تعلق رکھتی ہیں اور وہ باتیں جو اُن امور کے ساتھ بہت زیادہ مشابہ ہیں جن کو اہل کتاب سے نقل کیا جاتا ہے۔ مثلاً وہ روایت جو کہ اسی راوی سے قولہ تعالیٰ ”فِي ظُلُلٍ مِنَ الْغَمَامِ“ کے بارہ میں وارد ہوئی ہے۔ اور ہماری وہ کتاب جس کی طرف ہم اشارہ کر آئے ہیں وہ اُن تمام روایتوں کی جامع ہے جو کہ اس بارہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہوئی ہیں۔

طبقہ تابعین ابن تیمیہ کا بیان ہے ”تفسیر کے سب سے بڑھے ہوئے عالم مکہ کے لوگ ہیں اس واسطے کہ وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے رفقاء ہیں۔ جیسے مجاہدؒ عطاء بن ابی رباحؒ عکرمہ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کے مولیٰ (غلام آزاد کردہ) سعید بن جبیرؒ اور طاؤسؒ وغیرہ۔ اور ایسے ہی کوفہ میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے اصحاب اور اہل مدینہ کی بھی تفسیر کے بارہ میں اعلیٰ معلومات مسلم ہیں مثلاً زید بن اسلم جس سے کہ اُس کے بیٹے عبد الرحمن بن زید اور مالک بن انس نے تفسیر کو اخذ کیا ہے۔ پس ان لوگوں میں سے فن تفسیر کے مرد میدان مجاہد ہیں۔ فضل بن میمون کا قول ہے ”میں نے مجاہد کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ انہوں نے کہا میں نے تمیں مرتبہ قرآن کو ابن عباس رضی اللہ عنہ پر پیش کیا ہے۔“ یعنی اُن کے روبرو اتنی مرتبہ قرآن پڑھا ہے۔ اور نیز اسی راوی سے مروی ہے کہ مجاہد ہی نے کہا ”میں نے قرآن کو ابن عباس رضی اللہ عنہ کے روبرو تین مرتبہ اس طرح پڑھا کہ اس کی ہر ایک آیت پر ٹھہر کر اُس کی بابت دریافت کیا کرتا تھا کہ وہ کس بارہ میں نازل ہوئی ہے اور کیونکر تھی؟“ اور خصیف نے کہا ہے کہ اُن لوگوں میں سے مجاہد تفسیر کے نہایت اچھے جاننے والے تھے اور ثور بن کتبہ ہیں ”اگر تم کو مجاہد سے تفسیر کی روایت ملے تو وہ تمہارے لئے بہت کافی ہے۔“ ابن تیمیہ نے کہا ہے اور اسی سبب سے

مجاہد کی تفسیر پر شافعی اور بخاری وغیرہ اہل علم اعتماد کرتے ہیں۔

میں کہتا ہوں اور فریابی نے اپنی تفسیر میں بیشتر اقوال مجاہد ہی سے وارد کئے ہیں۔ اور فریابی جس قدر اقوال ابن عباس یا کسی دوسرے صحابی اور تابعی کے لایا ہے وہ بہت ہی تھوڑے ہیں۔ اور منجملہ اُن تابعین کے جن کی تفسیر قابل اعتماد ہے سعید بن جبیر بھی ہیں۔ سفیان ثوری نے کہا ہے ”تم تفسیر کو چار شخصوں سے اخذ کرو سعید بن جبیر سے مجاہد سے عکرمہ سے اور ضحاک سے۔ اور قتادہ نے کہا ہے ”تابعین میں سے چار شخص بہت بڑے عالم ہیں۔ عطاء بن ابی رباح اُن میں مناسک کے بہت بڑے عالم تھے۔ سعید بن جبیر اُن میں تفسیر کے نہایت زبردست عالم تھے۔ عکرمہ اُن میں علم سیر کے اعلیٰ درجہ کے جاننے والے تھے۔ اور حسن اُن میں حلال اور حرام کا بہت عمدہ علم رکھتے تھے۔

اور منجملہ اُن لوگوں کے عکرمہ ابن عباس کے مولیٰ ہیں۔ شعبی نے کہا ہے ”عکرمہ سے بڑھ کر کتاب اللہ کا عالم کوئی باقی نہیں رہا۔ اور سماک بن حرب نے کہا ہے ”میں نے سنا ہے کہ عکرمہ کہتے تھے بے شک میں نے اس چیز کی تفسیر کر دی ہے جو کہ دو لوحوں کے ماہین ہے۔ یعنی قرآن (مصحف) حمید کی اور عکرمہ ہی نے بیان کیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ میرے پیر میں بیڑی ڈال دیتے۔ اور مجھ کو قرآن اور سنن (احادیث) کی تعلیم دیا کرتے تھے۔ ابن ابی حاتم نے سماک سے روایت کی ہے اُس نے کہا عکرمہ نے فرمایا ”میں قرآن کریم کے بارہ میں جس چیز کو بھی تم سے بیان کروں وہ ابن عباس رضی اللہ عنہ ہی سے مجھ کو پہنچی ہے۔ اور تابعین کے مفسر بزرگوں میں سے حسن بصری، عطاء بن ابی رباح، عطاء بن ابی سلمہ الخراسانی، محمد بن کعب القرظی، ابو العالیہ، ضحاک بن مزاحم، عطیہ العوفی، قتادہ، زید بن اسلم، مرۃ الہمدانی اور ابو مالک ہیں۔ اور ان کے بعد حسب ذیل بزرگواروں کا مرتبہ ہے:

ربیع بن انس اور عبدالرحمن بن زید بن اسلم دوسرے لوگوں میں سے۔ پس یہ لوگ جن کے نام اوپر درج ہوئے ہیں۔ قدماے مفسرین ہیں اور ان کے بیشتر اقوال اس قسم کے ہیں کہ انہوں نے اُن اقوال کو صحابہ رضی اللہ عنہم سے سنا اور پایا ہے۔

پھر اس طبقہ کے بعد ایسی تفسیریں تالیف (مرتب) ہوئیں جو کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور تابعین دونوں گروہوں کے اقوال کی جامع ہیں جیسے سفیان بن عیینہ، کعب بن الجراح، شعبہ بن الحجاج، یزید بن ہارون، عبدالرزاق، آدم بن ابی ایاس، اسحاق بن راہویہ، روح بن عبادہ، عبد بن حمید، سعید ابی بکر بن ابی شیبہ اور بہت سے دوسرے لوگوں کی تفسیریں۔ اور اس گروہ کے بعد ابن جریر الطبری کا نمبر ہے اور اُس کی کتاب تمام تفسیروں میں بزرگ تر اور سب سے معظم ہے۔ پھر ابن ابی حاتم، ابن ماجہ، حاکم، ابن مردودہ، ابوالشیخ، ابن حبان اور ابن المنذر مع چند دیگر لوگوں کے ہیں۔ اور ان سب صاحبوں کی تفسیریں صحابہ رضی اللہ عنہم، تابعین اور تبع تابعین ہی کی طرف مسند ہیں اور ان تفسیروں میں اس بات کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے مگر ابن جریر کی تفسیر کہ وہ توجیہ اقوال اور بعض اقوال کو بعض پر ترجیح دینے اور اعراب اور استنباط سے بھی بحث کرتا ہے لہذا وہ دوسروں پر اس امر کے لحاظ سے فوقیت رکھتا ہے۔

اور اس کے بعد والے زمانوں میں بہت لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تالیف کیں اور انہوں نے اسنادوں کو مختصر بنا ڈالا۔ اور اقوال کو بے درپے نقل کیا۔ لہذا اسی وقت سے خرابیاں داخل ہو گئیں اور صحیح قول غیر صحیح اقوال کے ساتھ ملتہس ہو کر رہے۔

گیا۔ زان بعد ہر وہ شخص جو نسخ (نقل کتابت) کرتا تھا اور اُس کا کوئی قول ہوتا تو وہ اُسے بھی وارد کر دیتا۔ اور جس شخص کے خیال میں کوئی بات گزرتی وہ اُسی پر اعتماد کر لیا کرتا۔ پھر جو لوگ اُس کے بعد آتے وہ ان باتوں کو اگلے شخص سے یہ گمان کر کے نقل کر لیا کرتے کہ اس قول کی کوئی اصل ہوگی یا ہے۔ اور سلف صالحین یا ایسے لوگوں سے وارد شدہ اقوال کو قید تحریر میں لانے کی طرف کچھ بھی التفات نہیں کرتے تھے جن کی جانب تفسیر کے بارہ میں رجوع کیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ میں نے ایسے لوگوں کو دیکھا ہے جنہوں نے قولہ تعالیٰ ”غَيْرِ الْمَفْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ“ کے بارہ میں دس اقوال کے قریب نقل کئے ہیں حالانکہ اس کی تفسیر یہود اور نصاریٰ کے ساتھ حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور تمام صحابہ رضی اللہ عنہم تابعین اور تبع تابعین سے وارد ہوئی ہے اور یہ یہاں تک صحیح روایت ہے کہ ابن ابی حاتم نے اس کے بارہ میں کہا ہے ”مجھ کو اس تفسیر میں مفسرین کے مابین کسی اختلاف کا علم ہی نہیں“۔

اور بعد ازیں ایسے لوگوں نے تفسیر کی کتابیں تصنیف کیں جو کہ خاص خاص علوم میں اعلیٰ دستگاہ رکھنے والے تھے۔ پس اُن میں سے ہر ایک مصنف اپنی تصنیف کردہ تفسیر میں صرف اُسی فن پر اقتصار کر لیتا تھا جو کہ اُس پر غالب ہوتا۔ لہذا تم دیکھو گے کہ نحوی کو اعراب اور اُس کے بارہ میں محتمل وجہوں کی کثرت سے لانے کے سوا اور علم نحو کے قواعد مسائل فروع اور مختلفات بیان کرنے کے علاوہ اور کوئی فکر ہی نہیں ہوئی جیسے کہ زجاج اور واحدی نے کتاب بسیط میں اور ابی حیان نے کتاب البحر والنہر میں کیا ہے۔ اور اخباری (مورخ) کا اس کے سوا اور کوئی شغل نہیں کہ وہ قصوں کی بھرمار کرے اور گزشتہ بات کی چیزیں درج کرے عام اس سے کہ وہ قصص اور خبریں صحیح ہوں یا باطل۔ جیسے کہ ثعلبی نے کیا ہے۔ اور فقیہ مفسر قریب قریب تمام علم فقہ کو باب طہارت سے لے کر بیان امہات اولاد تفسیر میں بھر دیتا ہے اور بسا اوقات اُن فقہی مسائل کی بھی قائم کرنے پر اتر آتا ہے جن کو آیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور اسی کے ساتھ اپنے مخالف لوگوں کی دلیلوں کا جواب بھی دیتا جاتا ہے۔ جس طرح قرطبی نے کیا ہے۔ اور علوم عقلیہ کے عالم خصوصاً امام فخر الدین نے تو اپنی تفسیر حکماء اور فلاسفہ کے اقوال اور انہی کی مشابہ باتوں سے بھر دیا ہے اور ایک چیز کو بیان کرتے کرتے دوسری چیز میں جانکے ہیں جس کی وجہ سے اُن کی تفسیروں کا مطالعہ کرنے والے پر مورد کو مورد کے آیت سے مطابق نہ پانے کے سبب سے سخت حیرت ہو جاتی ہے۔

ابو حیان نے اپنی کتاب البحر میں کہا ہے ”امام رازی نے اپنی تفسیر میں بہت سی اس طرح کی زائد اور لمبی چوڑی باتیں جمع کر دی ہیں جن کی علم تفسیر میں کوئی حاجت ہی نہیں پڑتی اور اس لئے بعض علماء نے اُن کی تصنیف (تفسیر) کی نسبت یہ کہا ہے کہ اُس میں اور سب چیزیں ہیں مگر تفسیر نہیں ہے۔ اور بدعتی کا اس کے سوا اور کوئی قصد نہیں ہوتا کہ وہ آیتوں کی تحریف کر کے انہیں اپنے فاسد مذہب پر چسپاں بنانے یوں کہ جہاں اُس کو دور سے بھی کسی پھلیل شکار کی جھلک نظر پڑی اور اُس نے اس کا شکار کر لیا۔ یا ذرا بھی کسی جگہ قدم ٹیکنے کا سہارا پایا اور جھٹ اُدھر ہی دوڑ گیا۔

بلقیسی نے کہا ہے میں نے تفسیر کشاف میں جستجو کرنے سے قولہ تعالیٰ ”فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ“ کی تفسیر میں اعتزال کی صاف علامت پائی ہے کیونکہ بھلا جنت میں داخل ہونے سے بڑھ کر اور کیا کامیابی ہو سکتی ہے جس کے ذریعہ سے مفسر نے عدم رویت کی طرف اشارہ کیا ہے اور ملحد کے کفر اور الحاد کا تو کیا پوچھنا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی

آیتوں میں یہ کفر کہتا ہے کہ توبہ بھلی اور اخلاص کریم پر ایسے ہمتان باندھتا ہے جن کو اُن سے کبھی فرمایا ہی نہیں جیسے کہ کسی لحد اور بے دین نے قول تعالیٰ "إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ" کے بارہ میں (معاذ اللہ) یہ جھک ملا ہے کہ بندوں کے لئے اُن کے پروردگار سے بڑھ کر نقصان رسان کوئی نہیں۔ یا موسیٰ سے جن ساحروں کا مقابلہ ہوا تھا اُن کے بارہ میں جو اُس کے زبان سے نکلے گا ہے وہ بھی اسی قسم کا ہے۔ اور رافضیوں نے بھی قولہ تعالیٰ "يَا مُوسَىٰ إِنَّ تَذَبُّحُوا بِقَرَّةٍ" کے بارہ میں کچھ ایسا ہی بذیان بکا ہے۔ اور ایسے ہی لوگوں پر وہ روایت محمول کی جاتی ہے جس کو ابویعلیٰ وغیرہ نے حدیث رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک میری امت میں ایک گروہ ایسا ہوگا جو قرآن کی قراءت اس طرح کرے گا جیسے کہ نہی ہوئی اور بیمار مہجوروں کو کھجوروں کے خوشوں سے الگ جھاڑ دیا جاتا ہے اور وہ گروہ قرآن کی تاویل اُس کی اصل تاویل سے جدا کرے گا۔ پس اگر تم یہ کہو کہ پھر کون سی تفسیر ایسی ہے جس کی جانب تم ہدایت کرتے ہو اور اُس پر اعتماد کرنے کا حکم دیتے ہو تو میں کہوں گا کہ وہ مشند تفسیر امام ابی جعفر بن جریر طبری کی تالیف ہے جس پر تمام قابل اعتبار علماء نے اتفاق رائے کر لیا ہے کہ فن تفسیر میں کوئی کتاب اُس کی مثل تشریب نہیں پائی ہے۔ نووی نے اپنی کتاب تہذیب میں کہا ہے کہ ابن جریر کی کتاب تفسیر میں اس طرح کی ہے کہ کسی نے اُس کی مثل کتاب تصنیف ہی نہیں کی۔

میں نے بھی ایک ایسی تفسیر تالیف کرنا شروع کی ہے جو تمام ایسے ضروری منقول تفسیروں اور اقوال استنباطوں اشاروں اعرابوں لغتوں بلاغت کے نکتوں اور بدیع کی خوبیوں وغیرہ امور کی جامع ہے جن کی حاجت فن تفسیر میں پڑتی ہے اور وہ کتاب ایسی ہوگی کہ اُس کے ہوتے ہوئے پھر کسی اور کتاب تفسیر کی حاجت ہی باقی نہ رہ جائے گی میں نے اس تفسیر کا نام مجمع البحرین و مطلع البدرین رکھا ہے اور اسی کتاب کا اس کتاب اتفاق کو مقدمہ بنایا ہے۔ میں خدائے پاک سے سوال کرتا ہوں کہ وہ کتاب مذکور کے مکمل کر سکنے پر میری مدد کرے بحق محمد صلی اللہ علیہ وسلم و آل محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور چونکہ اس وقت میں نے وہ بات ظاہر کر دی جو کہ اس کتاب کی تالیف سے میرا خاص ارادہ ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میں اب اس کا خاتمہ اُن روایتوں کے تمام و کمال بیان کر دینے کے ساتھ کروں جو کہ اسباب نزول کے علاوہ محض تفسیر کے متعلق وارد ہوئی ہیں اور اُن کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہونے کی تصریح بھی کر دی گئی ہے تاکہ ناظرین اُن سے استفادہ کر سکیں کیونکہ وہ روایتیں واقعی ضروری اور اہم چیزیں ہیں۔

الفاتحہ: احمد نے اور ترمذی نے حسن قرار دے کر۔ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں عدی بن حبان سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِمْ یہودی لوگ ہیں اور الضَّالِّينَ نصاریٰ ہیں۔ اور ابن مردویہ نے بواسطہ ابی ذر رضی اللہ عنہ کے روایت کیا ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا "مَغْضُوبٌ عَلَيْهِمْ" کون لوگ ہیں؟ تو آپ نے فرمایا "یہود" اور میں نے کہا "الضَّالِّينَ" یعنی یہ کون ہیں تو حضور انور نے ارشاد کیا "نصاریٰ"۔

البقرة: ابن مردویہ نے اپنے مستدرک میں صحیح قرار دے کر طریق ابی نضرۃ ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بیان کیا ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ "وَلَهُمْ فِيهَا اَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ" کی تفسیر میں ارشاد

اصل حدیث: وَانْ فِي امْبِي قَوْمًا يَشْرُونَ الْقُرْآنَ بِشُرْؤِهَا يَتَرَفَّلُونَ عَلَىٰ غَيْرِ قَوْلِهِ.

کیا ”وہ بیویاں حیض پاخانہ ناک کے میل اور تھوک سے پاک ہوں گی“۔ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں اس روایت کی بابت کہا ہے کہ اس کے اسناد میں ربیع واقع ہوا ہے جس کی نسبت ابن حبان کا قول ہے کہ اُس کے ذریعہ سے حجت لانا جائز نہیں ہوتا۔ اور حاکم نے جو اُس کو صحیح قرار دیا ہے تو حاکم کے اس قول کو ماننے میں تامل ہے۔ اور پھر میں نے ابن کثیر ہی کی تاریخ میں دیکھا تو اُس نے کہا ہے کہ ”یہ حدیث حسن ہے اور ابن جریر نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس کے رجال ثقاہت ہیں عمرو بن قیس الملای سے بواسطہ ایک ملک شام کے رہنے والے شخص کے جو بنی امیہ کے خاندان کا فرد تھا اور ابن جریر نے اُس کی بہت اچھی ثناء و صفت کی ہے یہ روایت کی ہے کہ اُس شخص نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ ”عدل“ کیا چیز ہے تو سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عدل قدیہ ہے۔ یہ روایت مرسل جید ہے اس کی تعصید ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک موقوفاً متصل اسناد بھی کرتا ہے۔

شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کی ہے کہ حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا ”بنی اسرائیل کو حکم دیا گیا تھا کہ ”ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطّة“ پس وہ دروازہ میں چوڑوں کے بل گھسٹ کے چلتے ہوئے داخل ہوئے اور انہوں نے (حطّہ کے بجائے) حَبّة فی شِعْرَة کہا۔ اسی میں قولہ تعالیٰ ”قُولَا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ“ کی تفسیر ہے۔ اور ترمذی وغیرہ نے سند حسن کے ساتھ بواسطہ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ویسل ایک ندی ہے جہنم میں جس کے اندر کافر اُس کی تہ تک پہنچنے سے قبل چالیس سال نیچے ہی جاتا رہے گا۔ (یعنی وہ ندی اس قدر عمیق ہے کہ جب کافر کو اُس میں ڈالا جائے گا تو اس کے سطح سے تہ تک پہنچنے میں چالیس سال کا عرصہ صرف ہوگا)۔

اور احمد نے اسی سند کے ساتھ ابی سعید رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضور انور نے فرمایا ”قرآن کا ہر ایک حرف جس میں قنوت کا ذکر ہو وہی طاعت ہے“۔ اور خطیب نے ایک روایت میں ایسی سند کے ساتھ جس میں چند مجہول راوی ہیں۔ عن مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ يَتْلُوْنَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ کے بارہ میں یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا وہ لوگ قرآن کا ایسا اتباع کرتے ہیں جیسا کہ اُس کی اتباع کا حق ہے۔

ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”لَا يَسْنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِيْنَ“ کے بارہ میں فرمایا ”لَا طَاعَةَ اِلَّا فِي الْمَعْرُوفِ“ یعنی صرف نیک اور جائز باتوں ہی میں حاکم کی اطاعت فرض ہے نہ کہ بری باتوں میں بھی۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ہے جس کو ابن ابی حاتم نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے موقوفاً روایت کیا ہے بدیں الفاظ کہ تجھ پر کسی ظالم کی اطاعت نافرمانی الہی کے بارہ میں ہرگز واجب نہیں ہے۔ اور احمد ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَسَطًا“ کے بارہ میں فرمایا ”عَدْلًا“ یعنی میانہ رو۔

شیخین وغیرہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قیامت کے روز نوح بلائے جائیں گے اور اُن سے سوال ہوگا کہ آیا تم نے رسالت کی تبلیغ کر دی تھی؟ نوح علیہ السلام کہیں گے ہاں

انہوں نے اپنا فرض ادا کر دیا تھا۔ پھر جناب باری میں اُن کی قوم کی جلی ہوگی اور اس سے دریافت کیا جائے گا کہ آیا تم کو ہمارا پیغام پہنچا تھا؟ وہ لوگ کہیں گے ہمارے پاس کوئی ڈرانے والا ہی نہیں آیا اور نہ کوئی دوسرا (ہادی)۔ قوم نوح کا یہ جواب سن کر اللہ پاک نوح علیہ السلام سے فرمائے گا کہ تم اپنے گواہ لاؤ اور نوح عرض کریں گے کہ میرے گواہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اور اُن کی امت ہے۔ کہار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اور وَسْطَ طَعْدَل کے معنی میں ہے۔ پس تم لوگ بلائے جاؤ گے اور تم نوح کے تبلیغ رسالت کی گواہی دو گے۔ اور نوح تم پر گواہی دیں گے۔ اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”وَالْوَسْطُ الْعَدْلُ“ مرفوع غیر مدرج ہے۔ ابن حجر نے شرح بخاری میں اس بات پر متنبہ کیا ہے۔ اور ابوالشیخ نے اور دیلمی نے مسند الفردوس میں جویر کے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباس سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”فَسَادُّ كُرُونِي اَذْكُرْكُمْ“ کی تفسیر میں فرمایا۔ اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ اے میرے بند و تم میری عبادت کے ساتھ مجھے یاد کرو۔ میں اپنی مغفرت کے ساتھ تمہیں یاد کروں گا۔

طبرانی نے ابی امامہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نعلین کا اگلا تسمہ جو انگلیوں کے مابین رہتا ہے ٹوٹ گیا۔ تو آپ نے ”اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ پڑھا۔ صحابہ رضی اللہ عنہم آپ کو اس امر کے باعث استرجاع فرماتے سن کر کہنے لگے یا رسول اللہ! کیا یہ بھی کوئی مصیبت ہے؟“ حضور انور نے ارشاد کیا ”مومن کو جو کوئی ناپسندیدہ بات پیش آئے وہی مصیبت ہے۔“ اس حدیث کے بکثرت شواہد ہیں۔ اور ابن ماجہ اور ابن ابی حاتم نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ہم لوگ ایک جنازہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے۔ اُن وقت آپ نے فرمایا ”کافر کے دونوں آنکھوں کے مابین ایسی چوٹ لگائی جاتی ہے کہ اُس ضرب کی آواز ثقلین (یعنی جن اور انس) کے سوا ہر ایک چوپایہ سن لیتا ہے اور جو چوپایہ اُس کی آواز کو سنتا ہے وہی اُس کافر پر لعنت کرتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ”وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ“ کا۔ یعنی چوپائے اُن پر لعنت کرتے ہیں۔

طبرانی نے ابی امامہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”فِي الْحَجِّ اَشْهُرٌ مَّبْعُودَاتٌ“ یہ سوال ذوالقعدہ اور ذوالحج کے مہینے ہیں۔ اور طبرانی نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں کوئی خرابی نہیں ہے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ“ کے معنی یوں بیان فرمائے۔ رَفْث: عورتوں کو جماع کرنے کے ساتھ چھیڑنا۔ فُسُوق: برے کام کرنا اور جدال: ایک شخص کا اپنے ساتھی سے لڑنا ہے۔ ابوداؤد نے عطاء سے روایت کی ہے کہ اُس سے یحییٰ (قسم) میں لغو کرنے کا مطلب دریافت کیا گیا تو اُس نے کہا ”عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لغو فی الیمین آدی کا اپنے گھر میں یوں کلام کرنا ہوتا ہے جیسے لَا وَاللّٰہُ اور بَلٰی وَاللّٰہُ بخاری نے اس حدیث کی روایت بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا پر موقوف کر کے کی ہے۔

احمد وغیرہ نے ابی رزین الاسدی سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی شخص نے دریافت کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اللہ پاک تو فرماتا ہے الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (طلاق دو ہی مرتبہ ہے) پھر یہ تیسرا (طلاق) کہاں (مذکور) ہے؟“ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”تَبْسِیْرٌ بِاِحْسَانٍ“ تیسرا طلاق ہے۔

ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ایک شخص نے رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آ کر دریافت کیا کہ یا رسول اللہ! خدا تعالیٰ نے طلاق کو دو ہی مرتبہ ذکر کیا ہے۔ اور تیسرا طلاق کہا ہے؟ آپ نے ارشاد کیا ”تیسرا طلاق ہے۔ اِمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْخٍ بِاِحْسَانٍ اور طبرانی نے ایک اس طرح کی سند کے ساتھ جس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ابی لہیعہ کے طریق پر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ”الَّذِي يَدُهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ“ وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے۔ زوج (شوہر) ہے۔

ترمذی اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا صَلَوَةُ الْوُسْطَى نماز عصر ہے۔ اور احمد اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر سمرقہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صَلَوَةُ الْوُسْطَى نماز عصر ہے۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صَلَوَةُ الْوُسْطَى صَلَوَةُ الْعَصْرِ اور نیز اسی راوی نے ابی مالک الاشعری۔ یہی بالکل ایسی ہی روایت کی ہے اور اس کے دوسرے طرق اور شواہد بھی ہیں۔ اور طبرانی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”السَّكِينَةُ“ ہوائے تبدیا چاروں طرف سے چلنے والی ہوا ہے۔ ابن مردویہ نے جوزیر کے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ”يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ“ کے بارہ میں مرفوعاً روایت کی ہے کہ کہا قرآن۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول پاک کی قرآن کہنے سے یہ مراد ہے کہ خدا تعالیٰ جس کو چاہتا ہے اُسی کو تفسیر قرآن کا ملک عطا فرماتا ہے ورنہ قراءت قرآن تو نیک و بد بھی طرح کے لوگ کرتے ہیں۔

آل عمران احمد وغیرہ نے بواسطہ ابی امامہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ ”فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ“ کی تفسیر میں فرمایا وہ لوگ (جو متشابہ قرآن کی پیروی کرتے ہیں) خوارج ہیں۔ اور قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ“ کی تفسیر میں ارشاد کیا کہ ”وہ لوگ خوارج ہیں“۔ اور طبرانی وغیرہ نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے راسخین فی العلم کی نسبت دریافت کیا گیا کہ اُن کی کیا شناخت ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا وہ شخص جس کی قسم پوری اتری۔ اُس کی زبان سچی ہوئی۔ اُس کا قلب استقامت پر رہا۔ اور اُس کا پیٹ اور اُس کی شرمگاہ پاک۔ دامن پائی گئی۔ پس ایسا شخص راسخین فی العلم میں سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَالْقَنَا طَيْرَ الْمُقَنْطَرَةِ“ کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”قنطار“ ہزار اوقیہ (وزن) کو کہتے ہیں۔ اور احمد اور ابن ماجہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”قنطار بارہ ہزار اوقیہ (وزن) کا نام ہے۔“

طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَلَهُ اسْلَمَ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طَوْعًا وَتَكْرَهًا“ کی تفسیر میں یوں ارشاد کیا ”جو لوگ آسمانوں میں ہیں وہ تو بلا تکرہ

ہیں۔ اور زمین والے لوگوں میں سے وہ لوگ ہیں جو کہ دین اسلام ہی پر (یعنی مسلمانوں کے یہاں) پیدا ہوئے۔ اور چارو ناچار اسلام لانے والے وہ اسیران جنگ ہیں جو کہ دنیا کی دوسری قوموں میں سے یستہ طوق و زنجیر ہو کر جنت کی طرف بکشاں کشاں لائے جاتے ہیں بحالیکہ وہ (پہلے) اس بات کو برامانتے ہیں۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا“ کی نسبت سوال کیا گیا کہ ”سبیل“ سے کیا مراد ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا ”سامان (توشہ) سہرا اور سواری“۔ اور ترمذی نے اسی کے مانند حسن قرار دے کر ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔

اور عبد بن حمید نے اپنی تفسیر میں نفع سے روایت کی ہے اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”وَلَيْتَ عَلَي النَّاسِ جَحْجُجُ النَّبِيِّ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ“ اس آیت کو سن کر ایک آدمی قبیلہ ہذیل کا اٹھ کھڑا ہوا اور اُس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! جو شخص اُس (جج) کو ترک کر دے گا تو وہ کافر ہو جائے گا؟“ آپ نے فرمایا ”جو شخص جج کو ترک کرے گا وہ خدا کے عذاب سے نہ ڈرے گا اور اُس کے ثواب کی امید نہ رکھے گا“۔ نفع تابعی ہے اور حدیث کا اسناد مرسل ہے۔ اور اس حدیث کا شاہد ایک دوسری حدیث ہے جو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ پر موقوف ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تَقَاتِهِ“ کی تفسیر میں فرمایا ”اس کے معنی یہ ہیں کہ خدا تعالیٰ کی یوں اطاعت کی جائے کہ پھر اس کی نافرمانی نہ ہو اور اس کو اس طرح یاد کیا جائے کہ پھر وہ دل سے نہ بھولے“۔

ابن مردویہ نے ابی جعفر الباقر سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ اُمَّةٌ يَدْعُونَ اِلَى الْخَيْرِ“ کو پڑھ کر فرمایا کہ خیر قرآن اور میری سنت کی پیروی ہے۔ یہ حدیث معطل (پچیدہ) ہے۔

ذیلی نے مسند الفردوس میں ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌُ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌُ“ کی تفسیر میں فرمایا ”اہل سنت کے منہ سفید (چمکدار) ہوں گے اور بدعتی لوگوں کے چہرے سیاہ ہوں گے“۔ طبرانی اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”مُسْوِمِينَ“ کے بارہ میں فرمایا ”نشان کردہ شدہ اور معرکہ بدر کے دن ملائکہ کا نشان سیاہ عمامے تھے۔ اور معرکہ احد کے دن سرخ عمامے“۔ اور بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”جس شخص کو اللہ پاک نے کچھ مال دیا پھر اُس نے اپنے مال کی زکوٰۃ نہیں ادا کی تو وہ مال اُس شخص کے واسطے ایک سخت زہریلے سیاہ سانپ کی شکل میں جس کے دو سیاہ طوق (علامت زہر) ہوں گے قیامت کے اس کی گردن میں لپیٹ دیا جائے گا اور یہ سانپ اُس شخص کے دونوں گلوں کو پکڑ کر کہے گا۔ میں تیرا مال ہوں۔ میں تیرا خزانہ ہوں۔ پھر اس کے بعد حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی ”وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَتَخَلَوْنَ بِمَا آتَاهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهِ.....“

النساء: ابن ابی حاتم اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم

نے قولہ تعالیٰ ”ذَٰلِكَ أَذْنٰی اَنْ لَا تَعُوْلُوْا“ کے بارہ میں فرمایا ”یہ کہ نہ ظلم کرو“۔ ابن ابی حاتم نے کہا ہے کہ ابی رضی اللہ عنہ نے کہا ”یہ حدیث غلط ہے اور صحیح یہ ہے کہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے موقوف آئی ہے۔ اور طبرانی نے ایک ضعیف سند کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا عمر رضی اللہ عنہ کے رو بروایت کریمہ ”كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا“ پڑھی گئی۔ اس کو سن کر معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا ”میں اس کی تفسیر جانتا ہوں جو یہ ہے کہ ”وہ کھالیں (یعنی اہل دوزخ کی) ایک ساعت میں سو مرتبہ تبدیل ہوں گی“۔ عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”میں نے بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی سنا ہے“۔

طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَمَنْ يَّقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّغْتَمًّا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ“ کے بارہ میں فرمایا ”اِنْ حَارَاةً“ یعنی اگر اللہ پاک اس کو (قتل کو) یہ جزا دے۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”قِيُوْبُهُمْ اُجُوْرُهُمْ وَيَزِيْدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ“ کے بارہ میں فرمایا ”ان لوگوں کی شفاعت جن کا دوزخ میں ڈالا جانا واجب ہو اب اور جنہوں نے ان (نیکو کار اجر پانے والے) لوگوں کے ساتھ دنیا میں نیک سلوک کیا تھا یعنی اجر پا لینے سے زائد دوسرے ایسے لوگوں کی شفاعت کا بھی مرتبہ ان کو ملے گا۔

ابوداؤد نے مراسیل (مرسل حدیثوں کے ذیل) میں ابی سلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس کچھ سوال کرنے آیا اور اُس نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ”کلالۃ“ کی بانجٹ دریافت کیا تو حضور پر نور نے فرمایا ”کیا تو نے وہ آیت نہیں سنی ہے جو کہ موسم گرما میں تازل کی گئی ہے ”تَسْتَقْتُوْنٰکَ قُلُوبُ اللّٰہِ یُفْتِیْکُمْ فِی الْکَلَالَةِ“ پس جو شخص نہ کوئی بیٹا بیٹی چھوڑے اور نہ ماں باپ تو اُس کے وارث کلالۃ ہوں گے۔ یہ حدیث مرسل ہے۔ اور ابوالشیخ نے کتاب الفرائض میں براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کلالۃ کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”ما سوا بیٹے اور باپ کے“۔ یعنی فرزند اور باپ کے سوا باقی ورثاء کلالۃ کہلاتے ہیں۔

المائدہ: ابن ابی حاتم نے ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہو اسرائیل کا یہ حال تھا کہ جب اُن میں سے کسی ایک شخص کے پاس کوئی خادم یا سواری کا چوپایہ یا کوئی عورت ہوتی۔ تو وہ ملک (بادشاہ) لکھتا جاتا تھا“۔ اس حدیث کا ایک اور شاہد ابن جریر کے پاس زید بن اسلم کی مرسل روایت سے ہے۔ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر عیاض الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت قولہ ”فَسَوْفَ یَأْتِی اللّٰہُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّهُمْ وَیُحِبُّوْنَہُ“ کا نزول ہوا اس وقت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے فرمایا۔ وہ لوگ اس کی قوم ہیں۔

طبرانی نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اَوْ کَسِبُوْا تُوْبَتُھُمْ“ کے بارہ میں فرمایا ”ایک عبا ہوگی ہر ایک مکین (جنت) کے لئے“۔ اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر ابی امیہ سفیانی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں ابی ثعلبہ انصاری کے پاس گیا اور میں نے اُس سے کہا ”تم اس آیت میں

کیا کرو گے؟“ اس نے کہا کون سی آیت؟ میں نے کہا ”قوله تعالیٰ ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ“ اس نے جواب دیا ”واللہ حق یہ ہے کہ میں نے اس آیت کو ایک نہایت باخبر شخص سے دریافت کیا ہے۔ میں نے اس کی بابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا تو حضور انور نے فرمایا ”بلکہ تم ایک دوسرے کو نیک باتوں کا حکم دو اور بری باتوں سے منع کرو یہاں تک کہ جب دیکھو کہ حرص اور ہوائے نفسانی کی پیروی کی جاتی ہے اور دین کے مقابلہ میں دنیا کو اچھا اور قابل قدر خیال کیا جاتا ہے۔ اور ہر ایک صاحب رائے اپنی ہی رائے کو پسند کر کے اُس پر نازاں ہوتا ہے تو ایسے وقت میں تم پر لازم ہے کہ خاص اپنی ذات کو سنبھالو اور عوام کو اُن کے راستہ پر چھوڑ دو۔“

احمد اور طبرانی وغیرہ نے ابی عامر الاشعری سے روایت کی ہے اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کریمہ ”لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ“ کی نسبت سوال کیا کہ اس سے کیا مراد ہے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا ”تم کو کافروں کی گمراہی اُس وقت تک کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی جب تک کہ تم خود ہدایت پر قائم رہو۔“

الانعام: ابن مردویہ اور ابوالشیخ نے نہشل کے طریق پر بواسطہ ضحاک ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ہر ایک آدمی کے پاس ایک فرشتہ ہوتا ہے جس وقت وہ انسان سو جاتا ہے تو وہ فرشتہ اُس کی جان لے لیا کرتا ہے پھر اگر اللہ پاک اُس بندہ کی روح قبض کر لینے کا حکم دیتا ہے تو وہ فرشتہ اُسے قبض کر لیتا ہے ورنہ اُس کی جان اُس کے قالب پھیر دیتا ہے۔ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ”يَتَوَفَّكُم بِاللَّيْلِ“ کا نہشل سخت جھوٹا ہے۔

احمد اور شیخین وغیرہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت آیت کریمہ ”الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ“ نازل ہوئی تو یہ بات لوگوں پر سخت شاق گزری اور انہوں نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں سے کون آدمی ایسا ہے جو اپنے نفس پر ظلم نہیں کرتا؟ (یعنی گناہ کا مرتکب نہیں ہوتا) رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہ وہ بات نہیں جس کو تم مراد لیتے ہو۔ کیا تم نے بندہ صالح کا قول نہیں سنا ہے کہ ”إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ“ جزیں نیست کہ یہ شرک ہے۔“ اور ابن ابی حاتم وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ“ کے بارہ میں فرمایا ”اگر تمام جن انس و شیاطین اور ملائکہ جب سے وہ پیدا کئے گئے ہیں اُس وقت سے لے کر بالکل فنا ہونے کے زمانہ تک سب کے سب جمع ہو جائیں اور ایک ہی صف میں صف بست ہوں تو بھی وہ ہرگز اللہ پاک کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔“

فریابی وغیرہ نے عمرو بن مرة کے طریق پر ابی جعفرؓ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے آیت کریمہ ”فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ“ کی بابت سوال کیا گیا کہ اللہ پاک اس کا سینہ کس طرح کھول دیتا ہے؟ تو جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ایک نور اس کے سینہ میں چمکاتا ہے جس سے وہ کھل جاتا ہے اور وسیع بن جاتا ہے۔“ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا ”پس کیا اس کی کوئی نشانی بھی ہے جس سے ایسے شخص کو پہچانا جاسکے؟“ آپؐ نے ارشاد فرمایا (ہاں اس کی نشانی ہے) بیشکی کے گھر کی طرف پناہ لینا۔ دارالغرور سے بچنا اور موت آنے سے قبل مرنے کے واسطے تیار رہنا۔ یہ حدیث مرسل ہے اور اس کے بکثرت متصل اور مرسل شواہد ہیں جن کے سبب سے یہ صحت اور حسن ہونے کے درجہ تک ترقی پاتی ہے۔

ابن مردویہ اور نحاس نے اپنی کتاب ناسخ میں ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "وَاتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ" کے بارہ میں فرمایا "وہ چیز جو کہ خوشہ سے گر پڑے" اور ابن مردویہ نے ایک ضعیف سند کے ساتھ سعید بن المسیب کی مرسل حدیث سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "أَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تُكْلِفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" کے بارہ میں فرمایا کہ جو شخص ناپ تول میں اپنے ہاتھ کو زیادہ کرتا ہے بحالیکہ اللہ پاک ان باتوں کے بارہ میں اُس کی پورے کرنے کی نیت کا درست ہونا بخوبی جانتا ہے تو اس سے مواخذہ نہ ہوگا۔ اور وُسْعَهَا کی یہی تاویل ہے۔

احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "يَوْمَ يَأْتِ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا" کے بارہ میں فرمایا "آفتاب کے مغرب کی سمت سے نکلنے کا دن" اس روایت کے بکثرت طریق صحیحین وغیرہ میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اور دیگر راویوں کی حدیث سے آئے ہیں۔ اور طبرانی وغیرہ نے سند جید کے ساتھ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا" وہ لوگ ہیں جو کہ بدعتی اور نفس پرست ہیں۔ اور طبرانی نے سند صحیح کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا" وہ لوگ ہیں جو کہ اس امت میں بدعت پھیلانے والے اور خود غرض ہوں گے۔

الاعراف: ابن مردویہ وغیرہ نے سند ضعیف کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ" کے بارہ میں فرمایا "تم جوتے پہنے ہوئے نماز پڑھو"۔ اس روایت کا ایک شاہد ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے ابی الشیخ کے پاس بھی ہے۔ اور احمد اور داؤد اور حاکم وغیرہ نے براء بن نمازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس وقت کے بارہ میں ذکر کیا "جس وقت بندہ کافر کی روح قبض کی جاتی ہے۔ آپ نے فرمایا "فرشتے اس روح کو قبض کر کے آسمان کی طرف لے جاتے ہیں۔ پس وہ فرشتوں کی کسی جماعت پر نہیں گزرتے مگر یہ کہ وہ جماعت ملائکہ کہتی ہے۔ یہ کیسی خبیث روح ہے؟" یہاں تک کہ قابض ارواح فرشتے اُس کو لئے ہوئے آسمان دنیا تک پہنچتے ہیں اور اس کو کھلواتے ہیں مگر دروازہ آسمان اس روح کے لئے نہیں کھولا جاتا۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت فرمائی "لَا تَفْتَحُ لَهُمُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ" پھر اللہ پاک کہتا ہے۔ اس کا اعمال نامہ تحمین میں لکھو جو کہ سب سے نچلی زمین میں ہے" پس کافر کی روح وہیں آسمان سے بری طرح نیچے پٹک دی جاتی ہے۔ اور پھر آپ نے پڑھا "وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتُخَطِّفُهُ الْطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ"۔

ابن مردویہ نے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کی نسبت سوال کیا گیا جس کی نیکیاں اور برائیاں برابر ہو جاتی ہیں۔ تو آپ نے ارشاد کیا "وہی لوگ اعراف میں رہنے والے ہیں۔ اس حدیث کے اور بھی شواہد ہیں۔ اور طبرانی اور بیہقی نے اور سعید بن منصور وغیرہم نے عبد الرحمن المرئی سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اصحاب الاعراف کی نسبت سوال کیا گیا۔ تو آپ

نے ارشاد فرمایا ”وہ ایسے لوگ ہیں جو راہِ خدا میں قتل ہوئے اپنے ماں باپ کی نافرمانی کے ساتھ۔ پس اُن کو جنت میں داخل ہونے سے اُن کے ماں باپ کی نافرمانی نے روک دیا اور راہِ خدا میں قتل ہونے سے وہ دوزخ میں نہیں گئے۔“ اس کا ایک شاہد ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بیہقی کے نزدیک اور ابی سعید کی حدیث سے طبرانی کے پاس بھی ہے۔

بیہقی نے سند ضعیف کے ساتھ انس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”وہ لوگ قوم جن کے مؤمن ہیں۔“ اور ابن جریر نے عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا طوفان موت ہے۔ اور احمد ترمذی اور حاکم نے دونوں نے صحیح قرار دے کر انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑھا ”فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَسًّا“ فرمایا یوں (اور اپنے انگوٹھے کے کنارہ سے دھنی انگلی کے پورو پر اشارہ فرمایا) پھر پہاڑ دھنس گیا اور موسیٰؑ بے ہوش کر گر پڑے۔ اور ابوالشیخ نے اس حدیث کی روایت بدیں لفظ کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھنگلی سے اشارہ کیا۔ اور کہا پس اللہ پاک نے اپنے نور سے پہاڑ کو پارہ پارہ کر دیا۔ اور ابوالشیخ نے جعفر بن محمد کے طریق پر اس کے باپ محمدؑ سے بواسطہ جعفر کے دادا (یعنی محمد کے باپ کے) روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”موسیٰؑ پر جو تختیاں نازل ہوئی تھیں وہ جنت کے درختِ سدرہ کی تھیں اور ہر ایک تختی کا طول بارہ ذراع (ہاتھ) تھا۔“

احمد نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اللہ پاک نے پشتِ آدم سے عرفہ کے دن کلمہ ایجاب کے ساتھ قول و قرار لے لیا تھا۔ پروردگار تعالیٰ نے آدم کی صلب سے اُن کی تمام ذریت کو جو اس میں ودیعت رکھی تھی نکال کر آدم کے سامنے پھیلا دیا اور پھر اُس نے یوں مخاطب ہو کر فرمایا ”أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ“ کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ ذریتِ آدم نے کہا ”بے شک تو ہمارا رب ہے۔“ ابن جریر نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کے بارہ میں فرمایا ”اللہ پاک نے ذریتِ آدم کو ان کی پشت سے یوں پکڑ لیا جس طرح کنگھی سے سر کے بال پکڑ لئے جاتے ہیں۔ پھر اُن سے ارشاد کیا ”أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ“ قَالُوا بَلَىٰ اور ملائکہ نے کہا ”شَهِدْنَا“ یعنی ہم اس اقرار کے گواہ ہوئے۔

احمد اور ترمذی نے حسن بنا کر اور حاکم نے صحیح قرار دے کر سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس وقت حواء کے لڑکا پیدا ہوا تو ابلیس نے اُن کے خواب میں آ کر انہیں بتایا کہ اس بچہ کا نام عبدالحارث رکھنا۔ اور حواء کا بچہ زندہ نہیں رہا کرتا تھا اس واسطے ابلیس نے اُن کو بتایا کہ یہ نام رکھو گی تو لڑکا زندہ رہے گا۔“ لہذا حواء نے اس بچہ کا عبدالحارث ہی نام رکھا اور وہ زندہ رہا۔ پس یہ بات شیطان کی بتائی ہوئی تھی اور اس کا حکم تھا ابن ابی حاتم اور ابوالشیخ نے شخص سے روایت کی ہے اُس نے کہا جس وقت اللہ پاک نے ”خُذِ الْعَفْوَ“ نازل فرمائی اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریلؑ سے دریافت کیا کہ ”یہ کیا چیز ہے؟“ جبریلؑ نے کہا مجھ کو معلوم نہیں ہے میں اس کو عالم سے دریافت کر لوں۔ یہ کہہ کر جبریلؑ چلے گئے اور پھر واپس آ کر انہوں نے کہا ”اللہ پاک آپ کو حکم دیتا ہے کہ آپ اس شخص کو معاف کر دیں جو کہ آپ پر ظلم کرتا ہے۔ اور جو آپ کو محروم رکھتا ہے اُسے عطا کریں اور جو آپ سے جدا ہوتا ہو اُس سے ملیں۔“ یہ حدیث مرسل ہے۔

انفال: ابوالشیخ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَإِذْ كُنُوا اِذْ اَنْتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِی الْاَرْضِ تَخَافُونَ اَنْ يَّتَخَفَكُمُ النَّاسُ“ کے بارہ میں دریافت کیا گیا کہ ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ ”الناس“ کون لوگ ہیں؟“ یعنی اس سے کون لوگ مراد ہیں تو آپ نے فرمایا ”اہل فارس“۔ اور ترمذی نے ضعیف قرار دے کر ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”خدا تعالیٰ نے مجھ پر میری امت کے لئے دو امان نازل فرمائے ہیں ”وَمَا كَانَ اللّٰهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ“ اور ”وَمَا كَانَ اللّٰهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ“ پس جس وقت میں (دنیا) سے گزر جاؤں گا تو اُن میں استغفار کو روز قیامت تک کے لئے چھوڑ جاؤں گے۔“

مسلم وغیرہ نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو برسر منبر یہ فرماتے سنا کہ ”وَاعِزُّوا لِهَيْمٍ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ“ آگاہ رہو کہ قوت تیرا اندازی کا نام ہے۔ پس اس کے معنی یہ ہوئے کہ دشمن کو غارت کرنے کے لئے سب سے بڑی اور کارآمد قوت تیرا اندازی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور ابوالشیخ نے ابی مہدی کے طریق پر اس کے باپ سے اور اس کے باپ نے اُس شخص سے جس نے اُس سے حدیث بیان کی تھی۔ یہ روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَآخِرِينَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمْ“ کے بارہ میں فرمایا کہ ”وہ جن ہیں۔“ اور طبرانی نے اسی کے مانند یزید بن عبد اللہ بن غریب سے اور اُس نے (یزید نے) اپنے باپ عبد اللہ سے اور اس کے باپ (عبد اللہ) نے اُس کے دادا (غریب) سے مرفوع طریقہ پر روایت کی ہوئی حدیث سے ایسی ہی روایت کی ہے۔

براءة: ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ”يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ“ کے بارہ میں سوال کیا تو آپ نے ارشاد کیا ”یوم النحر“ قربانی کا دن۔ اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے ابن جریر کے پاس ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے مسور بن مخرمہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عرفہ کا دن ہی یَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ ہے۔“

اور احمد اور ترمذی اور ابن حبان اور جاکم نے ابی سعید سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تم کسی آدمی کو مسجد میں جانے کا عادی دیکھو تو اس کے ایمان کی شہادت دو۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”إِنَّمَا يَغُفِّرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ“ اور ابن المبارک نے الزہد میں اور طبرانی اور بیہقی نے البعث میں عمران بن الحصین اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ان دونوں صاحبوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَمَسْكِنٌ طَيِّبَةٌ فِي جَنَّاتِ عَدْنٍ“ کے بارہ میں دریافت کیا تو آپ نے فرمایا ”ایک قصر ایک ڈال موتی کا ہے جس کے اندر ستر مکانات ایک ڈال دانہ کے یا قوت سرخ کے بنے ہیں۔ ہر ایک مکان میں ستر کمرے زمرہ سبز کے ہیں اور ہر کمرہ میں ایک تخت ہے جس پر ستر فرش رنگ برنگ کے بچھے ہیں۔ ہر ایک بستر پر ایک زوجہ حور عین میں سے موجود ہے۔ ہر ایک کمرہ میں ستر خوان ہیں۔ ہر ایک دسترخوان پر ستر طرح کے کھانے چنے ہیں۔ ہر ایک کمرہ میں ستر غلام اور باندیاں ہیں۔ اور ہر روز بندہ مؤمن کو اتنی قوت عطا ہوتی ہے کہ وہ ان سب نعمتوں سے حظ اٹھا لیتا ہے۔“

مسلم وغیرہ نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”دو شخصوں نے اس مسجد کے بارہ میں باہم

اختلاف کیا جس کی بنیاد تقویٰ پر ڈالی گئی تھی۔ ایک شخص نے کہا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد ہے اور دوسرے نے کہا کہ وہ مسجد قباء ہے۔ چنانچہ وہ دونوں آدمی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپؐ نے اس بات کو دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا۔ وہ میری ہی مسجد ہے۔ احمد نے بھی اسی کے مانند بھل بن سعد اور ابی بن کعبؓ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور احمد اور ابن ماجہ اور ابن خزیمہ نے عویم بن ساعدۃ الانصاری سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انصار اصحاب کے پاس مسجد قباء میں تشریف لائے اور فرمایا ”اللہ پاک نے ظاہر رہنے کے بارہ میں تمہاری وہاں بہت اچھی تعریف فرمائی ہے جس جگہ تمہاری مسجد کا حال بیان کیا ہے۔ لہذا تم بتاؤ کہ وہ طہارت کیا ہے؟ انصار نے کہا ”ہم لوگ تو اس کے سوا اور کچھ نہیں جانتے کہ پانی سے استنجاء کر لیتے ہیں“ رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”وہ طہارت یہی ہے اس لئے تمہیں چاہئے کہ اس کا التزام رکھو“۔ ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”السَّابِغُونَ“ وہی روزہ دار لوگ ہیں۔

یونس۔ مسلم نے حبیب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنٰی وَزِيَادَةٌ“ کے بارہ میں فرمایا: حسنی سے مراد ہے جنت اور ”زیادۃ“ سے دیدار الہی۔ اور اسی باب سے ابی بن کعبؓ ابی موسیٰ اشعریؓ بنی اللہ عنہ کعب بن عجرۃؓ انس رضی اللہ عنہ اور ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی روایتیں آئی ہیں۔ ابن مردودہ نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا“ اس بات کی گواہی دینا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے۔ الحسنی جنت ہے۔ اور ”زیادۃ“ اللہ پاک کا دیدار ہے۔ ابوالشیخ وغیرہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ قُلْ فَضَّلَ اللَّهُ كَے معنی یوں بیان فرمائے کہ وہ قرآن ہے۔ اور وہ حُصْبَہ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ پاک نے تم کو اپنا اہل بنایا۔ ابن مردودہ نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے عرض کیا کہ مجھ کو کچھ (پیماری) شکایت ہے“۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”تو قرآن پڑھ۔ اللہ پاک فرماتا ہے ”وَبَشَاءٌ لِّمَافِي الضُّوْرُ“ اس روایت کا ایک اور شاہد واثلۃ بن الاسقع کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے اور ابوداؤد وغیرہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بے شک خدا تعالیٰ کے بندوں میں کچھ ایسے لوگ بھی ہیں جن کی ریس انبیاء علیہ السلام اور شہید کرتے ہیں“۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! وہ کون لوگ ہیں؟“ آپؐ نے فرمایا وہ لوگ جنہوں نے بغیر کسی اموال اور انساب کے اللہ واسطے باہم دوستی اور محبت رکھی وہ اُس وقت سراسیمہ نہ ہوں گے جب کہ تمام آدمی گھبرائے اور ڈرے ہوئے پائے جائیں گے اور اُن کو اُس وقت کوئی رنج نہ ہوگا جب کہ سب لوگ رنج میں مبتلا ہوں گے۔“ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلاوت فرمائی ”اَلَا اِنَّ اَوْلِيَاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ“۔

ابن مردودہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اَلَا اِنَّ اَوْلِيَاءَ اللّٰهِ“ کے بارہ میں فرمایا ”وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ اللہ واسطے باہم دوستی رکھتے ہیں“۔ اور اسی روایت کے مانند جابر بن

عبداللہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی روایت وارد ہوئی ہے جس کو ابن مردویہ نے نقل کیا ہے۔ اور احمد، سعید بن منصور اور ترمذی وغیرہم نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے آیہ کریمہ ”لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا“ کے بارہ میں سوال کیا تو انہوں نے کہا ”جب سے میں نے اس آیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا اُس وقت سے اب تک کسی نے بھی اس کو مجھ سے دریافت نہیں کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے میں نے اُس کو پوچھا تھا تو آپؐ نے بھی یہ ارشاد کیا کہ ”جب سے یہ آیت نازل ہوئی ہے اُس وقت سے اب تک تمہارے سوا کسی نے اس کی بابت مجھ سے سوال نہیں کیا تھا۔ یہ روایات صالحہ ہے جس کو مرد مسلمان دیکھتا ہے یا اُس کو دکھایا جاتا ہے پس یہ اس کے واسطے دنیا کی زندگی میں بشارت ہے اور اُس کو یہ آخرت میں جنت کی خوشخبری ہے۔“ اس روایت کے طریقے بکثرت ہیں۔ اور ابن مردویہ نے عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اِلَّا قَوْمٌ يُّؤْتِنَنَ لَمَّا اَمْنُوْا“ کی تفسیر میں فرمایا انہوں نے دعا کی۔“

ہود: ابن مردویہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت ”لِيَبْلُوَكُمْ اَيْتُكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا“ کو تلاوت فرمایا تو میں نے کہا ”یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! اس کے کیا معنی ہیں؟ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”جو شخص کہ تم میں سے از روئے عقل کے بہت اچھا ہوگی وہی تم میں خدا تعالیٰ کی حرام کی ہوئی چیزوں سے بہت پرہیز کرے گا اور طاعت الہی پر زیادہ عمل پیرا ہوگا۔“ اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میں نے نئی نیکی سے بڑھ کر قدیم برائی کے حق میں کوئی شے از روئے طلب کے احسن اور از روئے ادراک کے زیادہ سرعت کرنے والی نہیں دیکھی۔ بے شک نیکیاں بدیوں کو دور کر دیتی ہیں۔“

احمد نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی کہ مجھے کچھ نصیحت فرمائیے؟ تو آپؐ نے ارشاد فرمایا ”جب وقت تو کوئی برا کام کرے تو اس کے بعد ہی ایک اچھے کام کا بھی ارتکاب کر کہ وہ اُس برائی کو محو کر دیتا ہے“ میں نے عرض کی یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! کیا لا اِلهَ اِلَّا اللّٰهُ نیکیوں میں سے ہے؟ آپؐ نے فرمایا ”یہ تمام نیکیوں سے افضل نیکی ہے۔“ اور طبرانی اور ابوالشیخ نے جریر بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ اس نے کہا ”جب وقت قولہ تعالیٰ ”وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرْآنَ بِظُلْمٍ وَّاَهْلُهَا مُصْلِحُونَ“ کا نزول ہوا۔ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بحالیکہ اس قریہ کے رہنے والے ایک دوسرے کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرتے ہوں۔“

یوسف: سعید بن منصور ابویعلیٰ اور حاکم نے صحیح قرار دے کر اور بیہقی نے الدلائل میں جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک یہودی آیا اور اس نے کہا ”یا محمد صلی اللہ علیہ وسلم تم مجھ کو ان ستاروں کی خبر دو جن کو یوسف علیہ السلام نے خواب میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا۔ ان ستاروں کے کیا نام ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس یہودی کو کچھ بھی جواب نہیں دیا یہاں تک کہ آپؐ کے پاس جبریل تشریف لائے اور انہوں نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو خبر دی پھر آپؐ نے اُس یہودی کو بلوا بھیجا اور اس سے فرمایا

”اگر میں تجھ سے ان ستاروں کا حال بیان کروں تو کیا تو ایمان لائے گا؟ یہودی نے عرض کی بے شک۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا وہ ستارے خرتان، طارق، الذیال، ذوالکیان، ذوالفرع، وثاب، عمودان، قابس، الصروح، المصح، الغلیق، الضیاء اور النور تھے۔ یہ بات سن کر یہودی نے کہا ہاں واللہ یہی اُن کے نام ہیں“ اور سورج اور چاند یعنی یوسف علیہ السلام کے باپ اور اُن کی ماں۔ یوسف نے ان سب کو آسمان کے کنارہ میں اپنے تئیں سجدہ کرتے دیکھا تھا پھر جب کہ انہوں نے اپنا یہ خواب اپنے باپ سے بیان کیا تو اُن کے والد ماجد نے کہا میں دیکھتا (خیال کرتا ہوں) کہ ایک پراگندہ امر کو اللہ پاک جمع بنائے گا۔“ اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس وقت یوسف نے کہا ”ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ“ تو اُس وقت جبریل علیہ السلام نے اُن سے کہا ”یوسف! اپنے ماں ہو جانے کو یاد کرو۔“ اور یہ سن کر یوسف نے جواب دیا وَمَا أُبْرِي نَفْسِي

الرعد: ترمذی نے حسن اور حاکم نے صحیح قرار دے کر ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے اور ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ حضور انور نے قولہ تعالیٰ ”وَنَفْضُلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْاَكْمَلِ“ کے بارہ میں فرمایا ”الدُّفْلُ اور الفارسی اور شیریں اور ترش اور احمد اور ترمذی نے صحیح قرار دے کر اور نسائی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے، انہوں نے کہا کہ یہودی لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور انہوں نے کہا ”ہم کو بتائیے کہ رعد کیا چیز ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک فرشتہ ہے ابر پر موکل اُس کے ہاتھ میں آگ کا خرق (کوڑا جو کہ رومال یا کپڑے سے بٹ کر بنالیا جاتا ہے) اُس سے وہ ابر کو زجر کرتا (دھمکتا) ہے اور جس طرف خدا کا حکم ہوتا اُس طرف ابر کو لے چلتا ہے یہودیوں نے کہا پھر یہ آواز کیسی ہے جس کو ہم سنتے ہیں؟ رسول پاک نے ارشاد فرمایا ”یہ اُسی کی آواز ہے۔“ ابن مردویہ نے عمرو بن نجاد الاشعری سے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”رعد ایک فرشتہ ہے جو ابر کو گھڑکتا ہے اور برق ایک فرشتہ کی نگاہ (یا آنکھ) ہے جس کا نام ہے روفیل۔“

ابن مردویہ ہی نے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ایک فرشتہ ابر پر موکل ہے جو کہ دور دور کی بدلیوں کو باہم ملاتا اور بلند ابر کے ٹکلیوں کو باہم پیوست کرتا ہے اس کے ہاتھ میں ایک سانپ ہے جس وقت وہ اُس کو اٹھاتا ہے اُس وقت بجلی چمکتی ہے۔ اور جب وہ گھڑکتا ہے تو گرج پیدا ہوتی ہے۔ اور جس وقت وہ کوڑا مارتا ہے اُس وقت بجلی گرتی ہے۔ اور احمد اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ طوبی ایک درخت ہے جنت میں وہ ایک سو سال کا راستہ ہے (یعنی اُس کا سایہ اتنی مسافت تک پھیلا ہے اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ ”اللہ پاک جو کچھ کرتا ہے وہ محو کرتا اور ثبت فرماتا ہے مگر بد بختی اور نیک بختی اور زندگی اور موت“ یعنی اس کو محو یا ثبت نہیں فرماتا۔ اور ابن مردویہ نے جابر بن عبد اللہ بن رعباب سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ“ کے بارہ میں فرمایا ”رُزْق میں سے محو کرتا اور اُس میں زیادتی فرماتا ہے۔ اور اجل (میعاد زندگی) میں سے مٹاتا اور اُس میں زیادتی کرتا ہے۔“

ابن مردویہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ“ کے بارہ میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا ”یہ ہر ایک قدر کی رات میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ رفع کرتا، جبر نقصان فرماتا اور روزی دیتا ہے۔ علاوہ حیات اور موت اور شقاوت اور سعادت کے کیونکہ یہ باتیں تبدیلی نہیں پاتیں۔“ اور ابن مردویہ ہی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت کی تفسیر دریافت کی تھی تو حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”البتہ میں اس کی تفسیر سے تمہاری آنکھ ٹھنڈی بناؤں گا اور البتہ میں نے اپنے بعد اپنی امت کی آنکھ اس آیت کی تفسیر سے ٹھنڈی کروں گا۔ صدقہ اُس کے قاعدہ پر ماں باپ سے نیک سلوک اور احسان اور نیکی کرنا بد بختی کو خوش نصیبی سے بدلتا اور عمر میں زیادتی کرتا ہے۔“

ابراہیم: ابن مردویہ نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس شخص کو شکر دیا گیا (یعنی شکر کی توفیق) وہ زیادتی (نعمت) سے محروم نہیں رکھا گیا کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے ”لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَا زِيدَنَّكُمْ“ اور احمد ترمذی نسائی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر۔ اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں نے ابی امامہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَيُسْقَىٰ مِنْ مَّاءٍ صَدِيدٍ يَتَجَرَّعُهُ“ کی تفسیر میں فرمایا ”دوزخی شخص اس کے قریب لایا جائے گا تو وہ اس سے کراہت کرے گا۔ پھر جب کہ اس سے اور قریب کیا جائے گا تو اس کا چہرہ بھن جائے گا اور اس کے سر کی کھال بالوں سمیت اتر کر گر پڑے گی۔ اور جس وقت وہ اُس پانی کو پی لے گا تو اس کی انتڑیاں کٹ کر پاخانہ کی راہ سے نکل پڑیں گی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے ”وَمَشَقُّوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ“ اور باری تعالیٰ ارشاد کرتا ہے ”وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ“۔

ابن ابی حاتم اور طبرانی اور ابن مردویہ نے کعب بن مالک سے روایت کی ہے۔ میرا خیال ہے کہ راوی نے اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رفع کیا ہے اور یہ تفسیر قولہ تعالیٰ ”سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرُنَا أَمْ صَبَرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِيضٍ“ کے بارہ میں وارد ہوئی ہے۔ راوی نے کہا ”اہل دوزخ باہم صلاح کریں گے کہ آؤ صبر کریں چنانچہ وہ پانچ سو سال تک صبر کئے رہیں گے۔ پھر جب دیکھیں گے کہ اس بات نے انہیں کچھ نفع نہیں پہنچایا تو وہ آپس میں کہیں گے کہ آؤ اب ہم گریہ وزاری اور بیقراری کریں۔ چنانچہ وہ پانچ سو سال کی مدت تک روتے چلاتے رہیں گے اور جس وقت دیکھیں گے کہ اس بات نے بھی ان کو کچھ فائدہ نہیں بخشا تو وہ کہیں گے۔ ہمارے لئے ایکساں ہے چاہے ہم فریاد وزاری کریں یا صبر کریں۔ ہم کو کوئی چارہ نہیں ملنے کا۔“

ترمذی نسائی حاکم اور ابن حبان وغیرہم نے انس رضی اللہ عنہ سے اور انس رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ كَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ“ کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ کھجور کا درخت ہے۔ اور قولہ تعالیٰ ”مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ“ کے بارہ میں ارشاد کیا کہ ”وہ خنظل (تھوہڑ) ہے۔“ احمد اور ابن مردویہ نے سند جید کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ“ کے بارہ میں فرمایا وہ ایسا درخت ہے جس کے پتے ناقص نہیں ہوتے وہ کھجور کا درخت ہے۔ اور آئمۂ ستہ نے براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ”جس وقت مسلمان سے قبر

میں سوال ہوگا تو وہ شہادت دے گا کہ ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ“ پس اسی بات کو اللہ پاک نے اپنے قول ”يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ“ میں بیان فرمایا ہے۔ اور مسلم نے ثوبان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”ایک یہودی عالم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اس نے کہا ”أَيُّنَ تَكُونُ النَّاسُ يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ“ یعنی جس دن زمین غیر زمین کے ساتھ بدل دی جائے گی اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ (کیونکہ زمین نہ ہونے کی صورت میں اُن کے ٹھہرنے کی جگہ کہاں رہے گی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو جواب دیا ”هُمْ فِي الظُّلْمَةِ ذُؤُنَ الْحَشْرِ“ وہ اندھیرے میں ہوں گے میدانِ حشر سے پرے۔

مسلم اور ترمذی اور ابن ماجہ وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں پہلا آدمی ہوں جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس آیت ”يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ“ کے بابت سوال کیا۔ میں نے کہا اُس دن آدمی کہاں ہوں گے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”صراط“ پر۔ اور طبرانی نے اوسط میں اور بزار اور ابن مردویہ اور بیہقی نے بعث میں ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَبْدُلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ“ کی تفسیر میں فرمایا ”ایک سفید چٹی زمین گویا کہ وہ چاندی ہے اُس میں کوئی حرام خون نہیں بہایا گیا ہے اور نہ اُس میں کوئی گناہ کیا گیا ہے۔“

الحجر: طبرانی، ابن مردویہ اور ابن حبان نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُن سے دریافت کیا گیا ”کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس آیت ”رَبِّمَا يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ“ کے بارہ میں کچھ فرماتے ہوئے سنا ہے؟ ابی سعید رضی اللہ عنہ نے کہا ”ہاں میں نے سنا ہے آپ فرماتے کہ اللہ پاک کچھ مومن لوگوں کو اس کے بعد نکالے گا جب کہ اُن کو واجب سزا دے چکے گا (اور وہ ایسے لوگ ہوں گے کہ) جس وقت اللہ پاک اُن کو مشرکین کے ساتھ دوزخ میں بھیجے گا تو مشرک لوگ اُن سے کہیں گے۔ تم دنیا میں خدا کے دوست ہونے کا دعویٰ کرتے تھے۔ آج تم کو کیا ہو گیا کہ ہمارے ہمراہ دوزخ میں ہو؟ خداوند پاک مشرکین کی یہ بات سن کر اُن ایمان دار بندوں کی شفاعت کی جانے کا اذن دے گا پس فرشتے انبیاء علیہم السلام اور مومن لوگ شفاعت کریں گے یہاں تک کہ وہ مومن لوگ حکم الہی دوزخ سے نکال لئے جائیں گے۔ اور مشرک لوگ یہ حال دیکھ کر کہیں گے۔ اے کاش ہم بھی انہی کے مثل ہوتے تو ہم کو بھی شفاعت کا نفع ملتا اور ہم بھی اُن کے ساتھ دوزخ سے نکل جاتے۔“ پس یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ”رَبِّمَا يَوْمَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ“ کا۔ اور اس روایت کا شاہد ابی موسیٰ اشعری، جابر بن عبد اللہ اور علی رضی اللہ عنہ کی حدیث سے بھی موجود ہے۔

ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”لِكُلِّ بَابٍ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ“ کے بارہ میں ارشاد کیا ”ایک حصہ ان لوگوں کا ہے جنہوں نے شرک کیا۔ دوسرا حصہ وجودِ باری تعالیٰ میں شک رکھنے والوں کا۔ اور تیسرا حصہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے غافل رہنے والوں کا ہوگا۔“

بخاری اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لَمْ يَلْقَ الْفَرَّانُ يَهِي السَّبْعَ الْمَثَانِي“ اور قرآنی عظیم ہے۔ اور طبرانی نے الاوسط میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں

نے کہا ”ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا اور کہا ”کیا آپ نے اللہ پاک کے قول ”کَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُتَقَسِّمِينَ“ کی بابت کچھ خیال کیا ہے؟ یعنی (اس کی مراد پر غور فرمایا ہے؟) تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہود اور نصاریٰ“۔ سائل نے دریافت کیا اور قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ“ میں عِضِينَ کیا چیز ہے؟ آپ نے ارشاد کیا ”وہ لوگ کسی قدر قرآن پر ایمان لائے اور کسی قدر قرآن کی نافرمانی اور اُس کا انکار کیا۔“

ترمذی ابن جریر اور ابن ابی حاتم اور ابن مردویہ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ کے بارہ میں فرمایا ”لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ“ کہنے سے (یعنی اس کی نسبت سوال ہوگا)

الحل: ابن مردویہ نے براء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ“ کی تفسیر دریافت کیا گئی تو آپ نے ارشاد کیا پھو لے لے کھجور کے درختوں کے مانند اُن لوگوں کو جہنم میں نوچتے ہوں گے۔“

الاسراء: بیہقی نے الدلائل میں سعید المقبری سے روایت کی ہے کہ ”عبداللہ بن سلامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس سیاہ دھبہ کے بارہ میں سوال کیا جو کہ چاند میں ہے تو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”وہ دو آفتاب تھے پس اللہ پاک نے فرمایا ”وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحْوُونا آيَةَ اللَّيْلِ“ لہذا جو سیاہی تم نے دیکھی ہے یہ وہی محو ہے۔“ اور حاکم نے التاریخ میں اور ویلیس نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ“ کے بارہ میں فرمایا ”وہ کرامت انگلیوں کے ساتھ کھانا ہے۔“ اور ابن مردویہ نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ اُنَاسٍ بِإِسْمِهِمْ“ کے بارہ میں فرمایا ”ہر ایک قوم اپنے ایک امام کے نام سے جو اُن کے واسطے رہا ہوگا اور اپنے پروردگار کی کتاب کے نام سے پکاری اور بلائی جائے گی۔“

ابن مردویہ نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ“ کی تفسیر میں فرمایا ”زوال آفتاب کے وقت“ اور بزار اور ابن مردویہ نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”ذُلُوكِ الشَّمْسِ“ اُس کا زوال ہے۔ اور ترمذی نے ابن ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور نسائی نے اس کو صحیح بتایا ہے۔ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا“ کی تفسیر میں فرمایا ”رات اور دن کے ملائکہ اس کو مشاہدہ کرتے ہیں۔“ اور احمد وغیرہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا“ کے بارہ میں فرمایا ”یہ وہی مقام ہے جس میں میں اپنی امت کے لئے شفاعت کروں گا۔ اور ایک لفظ میں اس کی روایت یوں آئی ہے کہ ”وہی شفاعت ہے۔“ اور اس روایت کے بکثرت مطول اور مختصر طریق بھی صحاح وغیرہ کتب میں ہیں۔

شیخین نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ ”یا

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! حشر کے دن لوگ اپنے مونہوں کے بل کس طرح چلائے جائیں گے؟“ تو آپؐ نے ارشاد کیا ”جس ذات نے ان کو اُن کے پیروں کے سہارے پر چلایا ہے وہ اس بات پر بھی قدرت رکھتا ہے کہ اُن کو اُن کے مونہوں کے بل چلائے۔“

الکھف: احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے ”دوزخ کے پردوں کی چار دیواریں ہیں ہر ایک دیوار کی دوازت (موٹائی) چالیس سال کی مسافت کے مانند ہے۔“ اور انہی دونوں راویوں نے ابی سعید رضی اللہ عنہ ہی سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ“ کی تفسیر میں فرمایا ”مانند تیل کی گاد کے پھر جس وقت کہ وہ پانی اُس (دوزخی شخص) کے قریب لایا جائے گا تو اس کے چہرے کی کھال اتر کر اُس میں گر پڑے گی۔“ اور احمد نے بھی اسی راوی (ابی سعید) سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بَاقِيَاتِ صَالِحَاتِ“ تکبیر، تہلیل، تسبیح، حمد اور لا خَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ کہنا ہے۔ (یعنی ان کا ورد رکھنا) اور احمد نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ“ یہی باقیات صالحات ہیں۔“ اور طبرانی نے اسی کے مانند سعد بن خبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ“ یہی باقیات الصالحات ہیں۔“

احمد نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کافر بمقدار پچاس ہزار سال کے مبتلائے آفت رکھا جائے گا جیسا کہ اُس نے دنیا میں عمل نہیں کیا تھا اور کہ بے شک کافر چالیس سال کی مسافت سے جہنم کو دیکھے گا اور یہ گمان کرے گا کہ بس اب یہ مجھ کو آئے لیتا ہے۔“ اور بزار کے سند ضعیف کے ساتھ ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے اور اس نے اُس کو رفع کیا ہے۔ ابی ذر نے کہا وہ کنز جس کا ذکر اللہ پاک نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے وہ ایک ٹھوس تختی سونے کی ہے۔ مجھے اس شخص پر تعجب آتا ہے جس نے قدر (تقدیر الہی) پر یقین کیا وہ کیوں نذاب میں ڈالا گیا؟ اور اُس آدمی کی نسبت جس نے دوزخ کو یاد کیا یہ حیرت ہوتی ہے کہ وہ کیونکر ہنستا ہے؟ اور اس شخص کی حالت سے بھی مجھ کو سخت حیرت ہوتی ہے جو موت کو یاد کر کے پھر غافل ہو۔ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ اور شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس وقت تم اللہ پاک سے کچھ مانگو تو اس سے فردوس مانگو۔ کیونکہ فردوس جنت کا بلند ترین اور وسط درجہ ہے اور اُسی میں سے جنت کی نہریں نکلی ہیں۔“

مریم: طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا وہ سری (چشمہ) جس کی نسبت اللہ پاک نے مریمؑ سے کہا تھا ”قَدْ جَعَلَ رَبُّكَ ثُجْتُكَ سَرِيًّا“ ایک نہر تھی جس کو اللہ پاک نے اُن کے پانی پینے کے لئے نکالا (پیدا کیا) تھا۔“ اور مسلم وغیرہ نے مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نجران کی طرف بھیجا تو وہاں کے لوگوں (یہودیوں)

نے کہا کیا تم نے کبھی یہ خیال کیا ہے کہ تم لوگ ”يَا اُخْتِ هَرُونَ“ پڑھتے ہو۔ حالانکہ موسیٰ عیسیٰ سے اتنے زمانہ قبل گزرے ہیں؟ پھر میں واپس آیا تو میں نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا اور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”کیوں نہ تم نے اُن کو ان کو یہ خبر دی کہ وہ (بنی اسرائیل) لوگ اپنے قبل گزرے ہوئے انبیاء اور صالحین ہی کے ناموں پر اپنے بچوں کے نام رکھا کرتے تھے۔ اور احمد اور شیخین نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس وقت وقت اہل جنت جنت میں اور دوزخی لوگ دوزخ میں داخل ہو چکیں گے تو موت کو لایا جائے گا اس طرح کہ گویا وہ ایک فریبہ دنبہ ہے پس وہ جنت اور دوزخ کے مابین کھڑا کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا کہ اے جنت والو! کیا تم اس کو پہچانتے ہو؟ رسول پاک نے فرمایا ”پس جنتی لوگ نظر اٹھا کر دیکھیں گے اور کہیں گے ”ہاں یہ موت ہے“ پھر حکم دیا جائے گا کہ اس کو ذبح کر دو اور وہ ذبح کر دیا جائے گا اور کہا جائے گا ”اے اہل جنت خلود (ہمیشہ رہنا) ہے اور موت نہیں۔ اور اے اہل دوزخ خلود ہے اور موت نہیں۔ (یعنی تم کو) پھر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت کی ”وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ“ اور اپنے ہاتھ سے اشارہ فرما کر کہا ”دنیا کے لوگ غفلت میں ہیں۔“

ابن جریر نے ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا غنی اور اثام جہنم کے سب سے نچلے طبقہ میں دو کنوئیں ہیں کہ اُن دونوں میں دوزخیوں کا کچ لہو بہتا ہے۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ ایک منکر حدیث ہے۔ اور احمد بن ابی سمہ نے روایت کی ہے۔ اُس نے کہا کہ ”ہم لوگوں نے ورود کے بارہ میں باہم اختلاف کیا۔ پس ہم میں سے چند شخصوں نے کہا کہ اُس میں کوئی مومن داخل نہ ہوگا۔ اور بعض لوگوں نے کہا نہیں بلکہ اُس میں سب لوگ داخل ہوں گے پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے دے گا جو کہ اُس سے ڈرے ہیں (مقلی لوگوں کو)۔ پس میں جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے ملا اور میں نے اُن سے اس بات کو دریافت کیا تو انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے کہ کوئی نیکوکار اور بدکار باقی نہ رہے گا مگر یہ کہ وہ اُس میں داخل ہوگا پس وہ مومن پر ٹھنڈک اور سلامتی ہوگی جیسی کہ ابراہیم پر تھی یہاں تک کہ اُن کی ٹھنڈک سے دوزخ کو شور مچانا ہوگا ثُمَّ لَنَسْجِيَ اللَّهُ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَيَنذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثَا“ یعنی پھر اللہ پاک اُن لوگوں کو نجات دے گا جو کہ پرہیزگار رہے ہیں اور ظالم (گنہگار) لوگوں کو اس میں پڑا رہنے دے گا۔

مسلم اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت اللہ پاک کسی بندہ کو دوست رکھتا ہے تو اس وقت وہ جبریل علیہ السلام سے ارشاد کرتا ہے کہ میں نے فلاں کو اپنا محبوب بنایا پس میں اس کو دوست رکھتا ہوں۔ پھر جبریل اس کی منادی آسمانوں میں کر دیتے ہیں اور اس کے بعد اُس بندہ کے لئے زمین میں محبت نازل ہوتی ہے۔ پس یہی بات قولہ تعالیٰ ”سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا“ میں بتائی گئی ہے۔

طہ: ابن ابی حاتم اور ترمذی نے جندب بن عبد اللہ السجلی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت تم کسی ساحر کو پاؤ تو اُسے قتل کر دو۔ اور پھر آپ نے پڑھا ”لَا يَفْلُحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى“ اور فرمایا ”وہ جہاں بھی پایا جائے اُس کو امن نہ دیا جائے گا۔“ اور بزار نے سند جید کے ساتھ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ

انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا“ کے بارہ میں فرمایا عذاب قبر۔
الانبیاء احمد نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ! آپ مجھے ہر ایک شے سے آگاہ فرمائیے“ تو آپ نے ارشاد کیا ”ہر ایک چیز پانی سے پیدا کی گئی ہے۔“

الحج: ابن ابی حاتم نے یعلیٰ بن امیہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا مکہ میں غذا کی چیزوں کو گراں کر کے بیچنے کی نیت سے جمع کرنا الحاد ہے۔ اور ترمذی نے حسن قرار دے کر ابن زبیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”خانہ کعبہ کا نام بیت العتیق محض اس لئے رکھا گیا کہ اُس پر کسی جبار نے فتح نہیں پائی ہے۔“ اور احمد نے خریم بن فاتک الاسدی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جھوٹی گواہی خدا کے ساتھ شرک کرنے کے برابر کی گئی ہے اور پھر آپ نے تلاوت فرمائی ”فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ“۔

المؤمنون: ابن ابی حاتم نے مرة البہزی سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک شخص سے یہ فرماتے سنا کہ تو الربوۃ میں مرے گا۔ چنانچہ وہ ربوہ ہی میں مرا۔ ابن کثیر کہتا ہے کہ یہ حدیث نہایت غریب ہے۔ اور احمد نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”یا رسول اللہ! کہا ”الَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا اتَّوُوا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَّةٌ“ وہی شخص ہے جو کہ چوری اور زنا کرتا ہے اور شراب پیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”نہیں انے صدیق کی بیٹی! اور لیکن وہ ایسا شخص ہے جو کہ روزہ رکھتا نماز پڑھتا اور صدقہ دیتا ہے بحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ سے ڈرتا ہے۔“ اور احمد اور ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”وَهُمْ فِيهَا كَالْحُوتِ“ آپ نے فرمایا ”آگ اس کو بھون دے گی پس اُس کا اوپر کا ہونٹھ سکڑ جائے گا یہاں تک کہ اُس کے سر کے وسط تک پہنچ جائے گا اور اُس کا نیچے کا ہونٹ لٹک آئے گا یہاں تک کہ اُس کی ناف سے لٹکا کھانے لگے گا۔“

النور: ابن ابی حاتم نے ابی سورۃ کے واسطہ سے جوابی ایوبؑ کے برادر زادہ ہیں۔ ابی ایوب رضی اللہ عنہ نے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! پاک نے ہم کو سلام ہدایت فرمائی ہے پس یہ استئناس کیا ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا ”آدمی خدا تعالیٰ کی تسبیح“ تکبیر اور تحمید کے ساتھ کلام کرے اور کھنکار کر گھر والوں سے اجازت طلب کرے۔“

الفرقان: ابن ابی حاتم نے یحییٰ بن ابی اسید سے جو کہ حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کرتا ہے یہ روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا الْقُتُوبُ مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُّقَرَّبَيْنِ“ کی نسبت دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ (دوزخی) لوگ ویسے ہی دوزخ میں زبردستی داخل کئے جائیں گے جس طرح کہ دیوار میں میخ ٹھوک دی جاتی ہے۔“
القصص: بزار نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا۔ موسیٰؑ نے

دو میعادوں میں سے کسی میعاد کو پورا کیا تھا؟ تو آپؐ نے فرمایا۔ دونوں میعادوں میں سے زیادہ پوری اور زیادہ بہتر اور نیک میعاد کو۔ اور فرمایا ”اور اگر کوئی تجھ سے یہ دریافت کرے کہ موسیٰؑ نے دونوں عورتوں میں سے کس کے ساتھ شادی کی تھی تو کہنا کہ اُن میں سے جو سب سے چھوٹی تھی اس کے ساتھ۔“ اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں مگر اس کے بہت سے شواہد موصول اور مرسل روایتوں کی قسم سے پائے جاتے ہیں۔

العنکبوت: احمد اور ترمذی نے حسن قرار دے کر اور نیز دیگر راویوں نے ام ہانی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمْ الْمُنْكَرَ“ کے بارہ میں سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا ”وہ لوگ (مشرکین مکہ) راستہ والوں کو چھیڑتے اور اُن سے ہنسی کیا کرتے تھے۔ پس یہی وہ منکر (فعل ناپسندیدہ) ہے جس کے وہ لوگ مرتکب ہوتے تھے۔“

لقمان: ترمذی وغیرہ ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”تم لوگ گاتے ناچنے والی لونڈیوں کو نہ بیچو اور نہ اُن کو خریدو۔ اور نہ ان کو تعلیم دو۔ اور اس تجارت میں کوئی اچھائی نہیں ہے جس میں ایسی لونڈیاں (فروخت ہوتی) ہوں۔ اور اُن کی قیمت حرام ہے۔ چنانچہ اسی کے مانند کام کے بارہ میں اس آیت کا نزول ہوا ہے ”وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ“ اس روایت کے اسناد ضعیف ہیں۔

السجدہ: ابن ابی حاتم نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے کہ آپؐ نے قولہ تعالیٰ ”أَحْسَنَ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ“ کے بارہ میں فرمایا آگاہ رہو کہ گویا بندوں کے سرین خوبصورت نہیں ہیں۔ لیکن اللہ پاک نے اُن کی آفرینش بھی نہایت حکمت کے ساتھ فرمائی۔“ اور ابن جریر نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کے واسطہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”تَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ“ کے بارہ میں فرمایا ”بندہ کارات کے وقت قیام کرنا“ (یعنی اس سے شب کو عبادت کرنا مراد ہے) اور طبرانی نے بواسطہ ابن عباس رضی اللہ عنہ قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِّبَنِي إِسْرَآئِيلَ“ کے بارہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”موسیٰؑ کو بنی اسرائیل کے لئے ہادی بنایا۔“ اور آپؐ نے قولہ تعالیٰ ”فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَائِهِ“ کے بارہ میں ارشاد کیا کہ ”موسیٰؑ کے اپنے پروردگار کو دیکھنے میں شک نہ کرو۔“

الاحزاب: ترمذی نے معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ”طلحہ“ ان لوگوں میں سے ہے جنہوں نے اپنی جان دی (طلحۃ مِمَّنْ قُضِيَ نَجْوَاهُ) اور ترمذی وغیرہ نے عمرو بن ابی سلمہ سے اور ابن جریر وغیرہ نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت کہ آیہ کریمہ ”إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا“ کا نزول ہوا اس وقت فاطمہ علیٰ حسن اور حسین رضی اللہ عنہم کو ہلا کر ایک چادر کے نیچے ڈھانپ لیا اور فرمایا۔ واللہ یہی لوگ میرے اہل بیت ہیں پس یا اہل بیت اُن سے ناپاکی کو دور کر اور ان کو ایسا پاک بنادے جیسا کہ پاک بنانے کا حق ہے۔“

سباء: احمد وغیرہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے

”سبأ“ کی نسبت سوال کیا کہ آیا وہ مرد ہے یا عورت۔ یا زین؟ تو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”نہیں بلکہ وہ ایک مرد تھا جس کے دس بیٹے پیدا ہوئے تھے ازاں جملہ چھ بیٹوں نے ملک یمن میں سکونت رکھی اور چار لڑکے ملک شام میں سکونت پذیر ہوئے۔“ اور بخاری نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت اللہ پاک آسمان میں حکم نافذ فرماتا ہے تو اُس وقت فرشتے فرمان باری تعالیٰ کی ہیبت سے کانپتے ہوئے اپنے پروں کو پھڑپھڑاتے ہیں جن کی صدا ایسی ہوتی ہے کہ گویا کوئی زنجیر سخت پتھر پر کھڑک رہی ہو۔ پھر جس وقت اُن کے دلوں سے گھبراہٹ دور ہو جائے گی تو وہ (باہم) کہیں گے۔ تمہارے رب نے کیا ارشاد کیا؟ اور پھر خود بخود جواب دیں گے کہ جو کچھ اُس نے فرمایا وہ حق ہے اور وہی بلند مرتبہ بڑا ہے۔“

فاطر احمد و ترمذی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت ”ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ“ کے بارہ میں فرمایا کہ یہ سب لوگ بمنزلہ واحد ہیں اور سب کے سب جنت میں ہوں گے۔“ اور احمد وغیرہ نے ابی الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے۔ آپ ارشاد کرتے تھے ”اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ ”ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ“ پس جو لوگ کہ نیکیوں میں سبقت لے گئے ہیں وہ ایسے لوگ ہیں جو کہ بے حساب و کتاب جنت میں داخل کئے جائیں گے۔ اور وہ لوگ جنہوں نے میانہ روی کی ہے اُن سے تھوڑا بہت آسان حساب لیا جائے گا۔ لیکن وہ لوگ جنہوں نے اپنے نفسوں پر ظلم کیا ہے اس قسم لے لوگ ہیں جو کہ محشر کے تمام زمانہ تک قید رہیں گے پھر وہی لوگ ہوں گے کہ اللہ پاک اپنی رحمت سے اُن کی تلافی فرمائے گا اور وہی یہ کہیں گے ”الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ“۔“

طبرانی اور ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس دن قیامت کا روز ہوگا اُس دن کہا جائے گا ”کہاں ہیں شصت ۶۰ سالہ لوگ“ اور یہی وہ عمر ہے جس کی بابت اللہ پاک نے فرمایا ہے کہ ”أَوَلَمْ نَعْمَرْكُمْ مَا يُتَذَكَّرُ فِيهِ مَن تَذَكَّرُ“۔“

لیسین: شیخین نے ابی ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا“ کی نسبت دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ ”آفتاب کا مستقر عرش کے نیچے ہے۔“ اور انہی دونوں راویوں نے ابی ذر رضی اللہ عنہ ہی سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسجد میں غروب آفتاب کے وقت موجود تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ابو ذر رضی اللہ عنہ! کیا تم جانتے ہو کہ آفتاب کہاں غروب ہوا کرتا ہے؟ میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہت اچھا جاننے والا ہے۔“ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”وہ چلا جاتا ہے یہاں تک کہ عرش کے نیچے جا کر سجدہ کرتا ہے۔ پس یہی (مطلب ہے) قولہ تعالیٰ ”وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا“ (کا)

الصافات: ابن جریر نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم سے عرض کی کہ یا رسول اللہ! آپ مجھ کو قولہ تعالیٰ ”حُورٌ عِیْنٌ“ کے مفہوم سے آگاہ فرمائیے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”عین“ بڑی آنکھوں والی حور کے آنکھ کا شرف عقاب کے بازو کی مانند ہے۔ بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ میں نے کہا۔ یا رسول اللہ! اور قولہ تعالیٰ ”كَانَتْهُنَّ یَبَیْضٌ مَّكْنُونٌ“ کے کیا معنی ہیں؟ یہ بھی بتائیے۔ تو آپ نے ارشاد کیا ”اُن کی (کھال کی) رقت (باریکی) کا یہ عالم ہے جیسے کہ بیضہ کے پوست سے نیچے کی اندرونی جھلی پتلی ہوتی ہے۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”شرف“ حرف فا کے ساتھ ہے اور وہ ”الْحَوْرَاءُ“ کی طرف مضاف ہے۔ اُس کے معنی ہیں آنکھ کا پوٹا (غلاف چشم) اور میں نے اس لفظ کو باوجود واضح ہونے کے اس واسطے ضبط کر دیا کہ میں نے بعض اپنے زمانہ کے مہمل لوگوں کو اس کی تصحیف کر کے اُس کو قاف کے ساتھ ”شقر“ کہتے ہوئے سنا ہے۔ اور وہ کہتے تھے کہ ”الْحَوْرَاءُ مِثْلُ جَنَاحِ النَّسْرِ“ مبتدا اور خبر ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ سبب روی اور چستی میں اُس کی یہ کیفیت ہے۔ حالانکہ یہ بات کذب اور ہراسنا دانی ہے اور دین میں الحاد اور اللہ و رسول پر جرات کرنے کے ہم پلہ۔

ترمذی وغیرہ نے سمرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالیٰ ”وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ الْبَاقِيْنَ“ سے حام۔ سام اور یافت (نوح کے تینوں بیٹے) مراد ہیں۔“ اور ایک دوسری وجہ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سام۔ عرب والوں کا باپ (جد اعلیٰ) ہے۔ اور حام اہل حبش کا مورث اعلیٰ۔ اور یافت روم والوں کا باپ (جد اعلیٰ) ہے۔“ اور ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”وَارْسَلْنَاهُ اِلٰی مِائَةِ اَلْفٍ اَوْ يَزِيدُوْنَ“ کے بابت دریافت کیا کہ اس کا مدعا کیا ہے؟ تو آپ نے ارشاد کیا ”يَزِيدُوْنَ عِشْرِيْنَ اَلْفًا“ (یعنی بیس ہزار زائد تھے) اور ابن عساکر نے علاء بن سعید سے روایت کی ہے کہ ”ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہم نشینوں سے فرمایا ”آسمان کراہ رہا ہے اور اُس کا کراہنا حق ہے۔ اس میں ایک قدم رکھنے کی جگہ بھی ایسی نہیں جس پر کوئی فرشتہ رکوع یا سجدہ میں مصروف نہ ہو۔ اور پھر آپ نے قراءت کی ”وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافِرُونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ“

الترمذی: ابویعلیٰ اور ابن ابی حاتم نے عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”لَهُ مَقَالِيدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ“ کی تفسیر دریافت کی تو حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اس بات کو تم سے پہلے مجھ سے کسی شخص نے دریافت نہیں کیا تھا۔ اس کی تفسیر ہے۔ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاللّٰهُ اَكْبَرُ وَسُبْحَانَ اللّٰهِ وَبِحَمْدِهِ اَسْتَغْفِرُ اللّٰهَ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللّٰهِ الْاَوَّلِ الْاٰخِرِ الظَّاهِرِ الْبَاطِنِ بِيَدِهِ الْخَيْرُ يُحْيِي وَيُمِيتُ“ یہ حدیث غریب ہے اور اُس میں سخت نکارت (خرابی) ہے۔ اور ابن ابی الدنیا نے جنت میں ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جبریل سے آیت کریمہ ”فَصَبِّحْ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِي الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَاءَ اللّٰهُ“ کے بارہ میں دریافت کیا کہ ”وہ کون لوگ ہیں جن کی بابت اللہ پاک نے یہ نہیں چاہا کہ وہ تے ہوش ہو جائیں؟“ جبریل نے کہا ”وہ شہید لوگ ہیں۔“

عائز: احمد اور اصحاب السنن نے اور حاکم اور ابن حبان نے نعمان بن بشیر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دعا ہی عبادت۔ اور پھر آپ نے اس آیت کی قراءت کی ”ادْعُونِيْ“

اَسْتَجِبْ لَكُمْ اِنَّ الدِّينَ يَسْتَكْبِرُوْنَ عَنْ عِبَادَتِيْ سَيَدْخُلُوْنَ جَهَنَّمَ دَاخِرِيْنَ ۔

فصلت: نسائی۔ بزار اور ابو یعلیٰ وغیرہم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے سامنے آیت کریمہ ”اِنَّ الدِّينَ قَالُوا رَبَّنَا اللّٰهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا“ کی تلاوت فرمائی اور ارشاد کیا ”آدمیوں میں سے بہت سے آدمیوں نے اس بات کو کہا تھا پھر ان میں سے اکثر کافر ہو گئے۔ لہذا جس شخص نے اس کو تادم مرگ کہا وہی ان لوگوں میں داخل ہوا جنہوں نے اس قول پر ثابت قدمی دکھائی ہے۔“

حمعسق: احمد وغیرہ نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”کیا میں تم کو کتاب اللہ کی افضل آیت سے آگاہ نہ کروں بحالیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اُس کو ہم سے بیان فرمایا ہے؟ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”مَا اَصَابَكُمْ مِنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيْرٍ“ اور فرمایا کہ اے علی رضی اللہ عنہ اب میں تم کو اس کی تفسیر بتاتا ہوں۔ دنیا میں جو بیماری سزا یا تکلیف تم کو پہنچتی ہے۔ وہ تمہارے کرتوت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور اللہ پاک اس بات سے بہت زیادہ بردبار ہے کہ آخرت میں پھر اس پر دوبارہ سزا کا اعادہ کرے۔ اور جس چیز کو اللہ پاک نے دنیا ہی میں معاف کر دیا پس وہ اس سے بہت زیادہ صاحب کرم ہے کہ معاف کرنے کے بعد پھر اس سے پلٹ جائے۔“

زخرف: احمد اور ترمذی وغیرہ نے ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کوئی قوم اُس ہدایت کو پانے کے بعد جس پر وہ پہلے تھی ہرگز گمراہ نہیں ہوئی مگر یہ کہ اس نے جدل (مناظرہ) کو اختیار کیا۔ پھر آپ نے تلاوت فرمائی ”مَا ضَرَبُوْهُ لَكَ اِلَّا جَدَلًا يَّبْلُ هُمْ قَوْمٌ خٰصِمُوْنَ“ اور ابن ابی حاتم نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ ہر ایک دوزخی اپنی جنت کی جگہ کو حسرت کی نگاہوں سے دیکھے گا اور کہے گا کہ کاش اللہ تعالیٰ نے مجھ کو ہدایت دی ہوتی تو میں بھی پرہیزگاروں میں سے ہوتا۔ اور ہر ایک جنتی اپنی دوزخ کی جگہ کو دیکھ کر کہے گا کہ اور نہ تھے ہم کہ ہدایت پاتے۔ اگر ہم کو اللہ پاک راہ راست نہ دکھاتا۔ پس اس کا یہ کہنا نعمت الہی کا شکر ہوگا۔“ ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”کوئی ایسا آدمی نہیں جس کا ایک مقام جنت میں اور ایک مقام دوزخ میں نہ ہو۔ پس کافر مومن کی دوزخ کی جگہ وارث ہوتا ہے۔ اور مومن کافر کے جنت کے مقام کا وارث بنتا ہے۔ اور یہی مفہوم ہے قولہ تعالیٰ ”وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِيْ اُورِثْتُمْوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ“ کا۔

الدخان: طبرانی اور ابن جریر نے سند جید کے ساتھ ابی مالک الاشعریٰ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بے شک تمہارے پروردگار نے تم کو تین چیزوں سے ڈرایا ہے۔ دخان (دھواں) مومن کو اس طرح آ لے گا جیسے زکام ہوتا ہے اور کافر کو اس طرح آ لے گا کہ وہ پھول جائے گا یہاں تک کہ یہ دھواں اُس کے ہر ایک سننے کی جگہ سے باہر نکل جائے گا۔ اور دوسری چیز جس سے ڈرایا گیا ہے وہ ذَابَّةُ الْاَرْضِ ہے اور تیسرا دجال۔“ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور ابو یعلیٰ اور ابن ابی حاتم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کوئی بندہ ایسا نہیں جس کے واسطے آسمان میں دو دروازے نہ ہوں۔ ایک دروازہ ہے اُس کا رزق باہر نکلتا ہے اور دوسرے دروازہ ہے اُس کے عمل اندر داخل ہوتے ہیں۔ پس جب وہ بندہ مرجاتا ہے۔“

اور اُس کے دروازے اُسے نہیں پاتے تو وہ اُس پر روتے ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی ”فَمَا بَکْتُ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ“ اور آپ نے ذکر کیا کہ وہ لوگ (جن کی خبر اس آیت میں دی گئی ہے) روئے زمین پر کوئی ایسا نیک کام ہی نہیں کرتے تھے جو کہ اُن پر روئے اور نہ اُن کے کلام اور عمل میں سے کوئی طیب کلام اور صالح عمل آسمان کی جانب صعود کر کے آیا تھا جس کی وجہ سے اُن کے دروازے ان کو نہ پاتے تو اس پر روتے۔ اور ابن جریر نے شرح ابن عبید الحضری سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کوئی غریب الدیار مؤمن ایسا نہیں جو کہ غربت میں مر جائے اور اس پر رونے والے موجود نہ ہوں مگر یہ کہ اس پر آسمان اور زمین روتے ہیں“ پھر آپ نے اس آیت کی قراءت فرمائی ”فَمَا بَکْتُ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ“ اور اس کے بعد آپ نے ارشاد کیا کہ وہ دونوں (یعنی آسمان و زمین) کسی کافر پر نہیں روتے ہیں۔

الاحقاف: احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”أَوَّاثَارَةٍ مِنْ عَلَمٍ“ کی تفسیر میں ارشاد فرمایا ”الْخَطَّ“ (یعنی اس سے خط مراد ہے) الفتح: ترمذی اور ابن جریر نے ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا تھا کہ قولہ تعالیٰ ”وَالْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى“ سے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مراد ہے۔

الحجرات: ابوداؤد اور ترمذی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا گیا کہ ”غیبت کیا چیز ہے؟“ تو آپ نے فرمایا ”تیرا اپنے بھائی کو ایسی چیز کے ساتھ یاد کرنا جس کو وہ برا مانے۔“ سائل نے کہا ”اگر میرے بھائی میں وہ بات موجود ہو جس کو میں کہتا ہوں تو پھر آپ کا کیا خیال ہے؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”اگر جو بات تو کہتا ہے وہ اس شخص میں پائی جاتی ہے تو بے شک تو نے اس کی غیبت کی۔ اور اگر وہ بات اس میں نہیں ہے جس کو تو کہتا ہے تو بلاشبہ تو نے اس پر بہتان باندھا۔“

ق: بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”يُلْقَى فِي النَّارِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ حَتَّى يَطْغَى قَدَمُهُ فِيهَا فَتَقُولُ قَطُّ“

الذاریات: بزار نے عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”الذَّارِيتِ ذُرْوَا“ یہ ہوائیں ہیں۔ ”فَالْجَارِيتِ يَسْرَا“ یہ کشتیاں ہیں۔ ”فَالْمُقْسِمَاتِ أَمْرًا“ یہ فرشتے ہیں۔ اور اگر میں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہ سنی ہوتی تو میں اس کو کبھی نہ کہتا۔“

الطور: عبد اللہ بن احمد نے زوائد مسند میں علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک مؤمنین اور ان کی اولاد جنت میں ہوگی اور مشرکین اور ان کی اولاد دوزخ میں۔“ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی قراءت فرمائی ”وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ“

النجم: ابن جریر اور ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی تلاوت فرمائی ”وَابْشِرَاهُمُ الْيَوْمَ وَالْآخِرَ“ اور پھر آپ نے فرمایا ”کیا تم لوگ جانچتے ہو کہ ابراہیم نے کیا پورا کیا تھا؟“ ابی امامہ کہتے ہیں ”میں نے عرض کیا کہ اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتا ہے۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”انہوں نے اپنے دن کا عمل دن کے شروع میں چار رکعت نماز پڑھ کر پورا کیا۔“ اور انہی دونوں راویوں نے معاذ بن انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا میں تم کو یہ خبر نہ دو کہ اللہ پاک نے اپنے خلیل ابراہیم کو ”الَّذِي وَفَى“ کے ساتھ کیوں تازہ کیا ہے؟ وہ ہر صبح و شام کے وقت کہا کرتے تھے۔ ”فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ“ اور بغوی نے ابی العالیہ کے طریق سے ابی بن کعب سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَإِنِّي إِلَيَّ الْمُنْتَهِى“ کے بارہ میں فرمایا کہ ”خدا تعالیٰ کے بارہ میں فکر کا کوئی دخل نہیں۔“ بغوی نے کہا ہے کہ یہ حدیث بالکل اس دوسری حدیث کے مانند ہے کہ ”مخلوقات الہی کے بار میں غور سے کام لو مگر اللہ پاک کی ذات میں غور نہ کرو۔“

الرحمن: ابن ابی حاتم نے ابی الدرداء سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ“ کے بارہ میں فرمایا ”خدا تعالیٰ کی شان یہ ہے کہ وہ کسی گناہ کو معاف کرتا ہے کسی مصیبت کو دور فرماتا ہے اور ایک قوم کو سر بلند کرتا اور دوسری قوم کو پستی میں گراتا ہے۔“ ابن جریر نے بھی اسی کے مانند عبد اللہ بن منیب کی حدیث سے اور بزار نے بھی یونہی ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث سے روایت کی ہے۔ شیخین نے ابی موسیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا دو جنتیں اس طرح کی ہیں کہ ان کے برتن اور جو کچھ ان میں ہے سب کچھ سونے کا ہے۔ اور بغوی نے انس بن مالک سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کریمہ ”هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ“ کی قراءت فرمائی اور ارشاد کیا ”کیا تم جانتے ہو کہ تمہارے رب تعالیٰ نے یہ کیا فرمایا ہے؟ صحابہ نے عرض کیا ”اللہ اور اس کا رسول ہی بہتر جانتا ہے۔“ پھر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اللہ پاک ارشاد کرتا ہے کہ ”آیا جس شخص پر میں نے توحید کے ساتھ انعام پاشی کی ہے اُس کا معاوضہ جنت کے سوا کچھ اور ہو سکتا ہے؟ (یعنی وہ جنت ہی میں جائے گا)

الواقعة: ابوبکر النجاد نے مسلم بن عامر سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”ایک اعرابی نے رسول پاک کی خدمت میں آ کر عرض کیا ”یا رسول اللہ! (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ پاک نے جنت میں ایک موڑی درخت کا ذکر فرمایا ہے جو کہ اپنے مالک کو تکلیف پہنچاتا ہے۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت کیا ”وہ کون سا درخت ہے؟“ اعرابی نے کہا ”سڈر (بیر) جس کے کانٹے اذیت دینے والے ہوتے ہیں۔“ یہ سن کر رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”کیا اللہ پاک نے اپنے قول ”فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ“ میں یہ نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے کانٹوں کو دور کر دیا ہے اور ہر ایک کانٹے کی جگہ پر ایک پھل لگا دیا ہے اور اس حدیث کا ایک شاہد ابن عبد السلمی کی حدیث سے بھی ملتا ہے جس کو ابن ابی داؤد نے البعث میں ذکر کیا ہے۔

شیخین نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنت میں ایک ایسا درخت ہے جس کے زیر سایہ اسپ سوار ایک سو سال چلے تو بھی اس کو قطع نہ کر سکے۔ اگر تمہارا دل چاہے تو پڑھو ”فِي ظِلِّ مَمْدُودٍ“ اور ترمذی اور نسائی نے ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَفُتُوشٍ مَّرْقُوعَةٍ“ کے بارہ میں ارشاد کیا ”ان کا ارتقاغ ایسا ہے جیسا کہ زمین اور

آسمان کے مابین کی بلندی اور زمین و آسمان کے مابین پانچ سو سال کی مسافت ہے۔ اور ترمذی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”اَنْشَاْنَا هُنَّ اَنْثَاءَ“ کے بارہ میں فرمایا۔ وہ بڑھیا عورتیں جو کہ دنیا میں چند ہی چیزیں تھیں۔“

ترمذی ہی نے کتاب الشبائل میں حسن سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک بڑھیا عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئی اور اُس نے عرض کی کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! آپ اللہ تعالیٰ سے دعا کریں کہ وہ مجھ کو جنت میں داخل کرے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اے فلاں شخص کی ماں! جنت میں تو کوئی بڑھیا داخل ہی نہ ہوگی“ یہ بات سن کر بڑھیا روتی ہوئی واپس چلی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”انس ہے کہہ دو کہ یہ بڑھیا ہونے کی حالت میں داخل جنت نہ ہوگی کیونکہ اللہ پاک فرماتا ہے ”اِنَّا اَنْشَاْنَا هُنَّ اَنْثَاءَ فَجَعَلْنَا هُنَّ اَبْكَارًا“ (یعنی یہ جوان ہو کر جنت میں جائے گی) اور ابن ابی حاتم نے جعفر بن محمد سے روایت کی ہے کہ اس نے اپنے باپ محمد کے واسطے سے اپنے دادا سے یہ روایت کی کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ قولہ تعالیٰ ”عُرُبْنَا“ کے یہ معنی ہیں کہ اُن عورتوں کی زبان عربی ہو گئی۔“

طبرانی نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے عرض کی کہ یا رسول اللہ! صلی اللہ علیہ وسلم آپ مجھ کو قول باری تعالیٰ ”خُورٌ عَيْنٌ“ کے معنی بتائیے؟ آپ نے ارشاد کیا خُورٌ سفید چٹی عین بڑی آنکھوں والیاں۔ حوراء کی آنکھوں کے غلاف بمنزلہ عقاب کے بازو کے ہیں۔“ بی بی صاحبہ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا۔ قولہ تعالیٰ ”كَامُثَالِ السُّلُوْلِ الْمَكْنُونِ“ کے کیا معنی ہیں؟ بتائیے۔ رسول پاک نے ارشاد کیا ”اُن کی صفائی (آب و تاب) اُس درملنوں کے مانند ہے جو کہ سپیوں میں بند رہتے ہیں اور ہنوز ہاتھوں نے ان کو چھوا تک نہیں ہے۔“ بی بی صاحبہ کہتی ہیں۔ میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ ”فِيْهِنَّ خَيْرَاتٌ حِسَانٌ“ کے معنی بتائیے؟ آپ نے ارشاد کیا اچھے اخلاق والیاں زیبا چہروں والیاں۔“ بی بی صاحبہ کہتی ہیں ”میں نے کہا اور قولہ تعالیٰ ”كَانَ هُنَّ بَيْضٌ مَّكْنُونٌ“ کے معنی بتائیے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”اُن کی (جلد بدن کی) رقت (باریکی) کا وہ عالم ہے جو کہ اس پتلی جھلی کا ہوتا ہے جسے تم انڈے کے اندر موٹے چھلکے سے ملی ہوئی دیکھتی ہو۔“ بی بی صاحبہ میں نے کہا ”قولہ تعالیٰ ”عُرُبْنَا اَثَرًا“ کے معنی بتائیے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ وہ ایسی عورتیں ہیں جو کہ دنیا سے بالکل بڑھی پھونس ہو کر اٹھائی گئی تھیں۔ خدا تعالیٰ نے ان کو بڑھاپے کے بعد پیدا فرمایا تو انہیں کنواری نو جوان عورتیں کر دیا۔ ”عُرُبْنَا“ معشوقہ اور محبوبہ بنائے جانے کے قابل۔ اَثَرًا ایک ہی سن و سال والیاں۔“

ابن جریر نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے قولہ تعالیٰ ”ثُلَّةٌ مِّنَ الْاَوَّلِيْنَ وَثُلَّةٌ مِّنَ الْاٰخِرِيْنَ“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ دونوں سب کے سب میری امت میں سے ہیں۔“ اور احمد اور ترمذی نے علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ“ اللہ پاک کہتا ہے۔ شُكْرُكُمْ (اپنا شکر ادا کرنا) اِنَّكُمْ تُكَلِّبُوْنَ وہ یہ کہتے ہیں کہ فلاں فلاں موسیٰ ہوا جنت ہم پر پانی برسا ہے۔“

المختص: ترمذی نے اس کو حسن قرار دے کر۔ اور ابن ماجہ اور ابن جریر نے بی بی ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِی مَعْرُوفٍ“ کے بارہ میں فرمایا ”النَّوْحُ“ (یعنی نوحہ کرنا بین کر کے رونا)

الطلاق: شیخین نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ”انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی بحالیکہ وہ حائض تھیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ آپ اس بارہ میں غصہ ہوئے اور پھر فرمایا۔ چاہئے کہ وہ اس عورت سے رجعت کر لے پھر اس کو اپنے پاس روکے رہے یہاں تک کہ وہ عورت طاہر ہو جائے بعدہ پھر اُس کو حیض آئے اور طاہر ہو جائے۔ پس اگر اس (ابن عمرؓ) کو یہ مناسب معلوم ہو کہ وہ اُس عورت کو بحالت طہارت قبل اس کے کہ اُسے مَس کر بے طلاق دے دے تو یہی وہ عدت (میعاد) ہے جس کے بارہ میں اللہ پاک نے حکم دیا ہے کہ اُس کے لئے عورتوں کو طلاق دی جائے۔“ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت پڑھی ”إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ عِدَّتِهِنَّ“ (یعنی اُن کی عدت سے پہلے)

ن: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”سب سے پہلے اللہ پاک نے جس چیز کو پیدا کیا وہ قلم تھا اور مچھلی۔ اللہ تعالیٰ نے (قلم سے) کہا ”لکھ“ (قلم نے) کہا کیا لکھوں؟ اللہ پاک نے فرمایا ”ہر وہ چیز جو کہ ہونے والی ہے روز قیامت تک“ اور پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قراءت فرمائی ”ن وَالْقَلَمِ“ اور النون مچھلی ہے اور ”الْقَلَمِ“ قلم ہے اور ابن جریر نے معاویہ بن قرہ سے اور اُس نے اپنے باپ قرہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ“ ایک تختی نوپری ہے اور ایک قلم نور کا (جو) چلتا ہے اس چیز کے ساتھ جو کہ روز قیامت تک ہونی والی ہے۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ (یہ حدیث) مرسل غریب ہے۔ اور ابن جریر ہی نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس بندہ کو اللہ پاک نے صحت جسمانی، کشادگی شکم (یعنی رزق کافی) اور دنیا سے بہرہ وافی عطا کیا ہو اور پھر وہ لوگوں پر بہت ظلم کرے تو ایسے بندہ پر آسمان روتا ہے۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”پس یہی بندہ ”عُتْلُ زَيْسَم“ ہے۔ حدیث مرسل ہے اور اس کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور ابو یعلیٰ اور ابن جریر نے ایک ایسی سند کے ساتھ جس میں (ایک) مبہم (راوی) ہے ابی موسیٰ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ“ کے بارہ میں فرمایا کہ ایک ایسا عظیم نور نمایاں کیا جائے گا جس کو دیکھ کر لوگ اُس کے سامنے سجدہ میں گر پڑیں گے۔“

سأل: احمد نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا گیا کہ قولہ تعالیٰ ”يَوْمَ تَكُنْ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ“ میں جس دن کا ذکر ہے وہ کس قدر بڑا دن ہوگا؟ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس ذات پاک کی قسم ہے جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے کہ بے شک وہ دن مومن پر اس قدر خفیف بنا دیا جائے گا کہ ایک نماز فرض کے وقت سے بھی جس کو وہ دنیا میں ادا کرتا ہے خفیف تر (کمتر) ہو جائے گا۔

المزمل: طبرانی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ

تعالیٰ "فَاقْرَءْ وَانصُرْ مَنْ" کے بارہ میں فرمایا۔ ایک سو آیتیں۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ حدیث نہایت ہی غریب ہے۔

المدرثر: احمد اور ترمذی نے ابی سعید رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الصُّعُودُ" ایک دوزخ کا پہاڑ ہے اس پر دوزخی شخص ستر سال چڑھایا جائے گا اور پھر اس کو اتنی ہی مدت تک اس کے اوپر سے نیچے کی طرف لڑھکایا جائے گا۔" احمد اور ترمذی نے حسن بتا کر اور نسائی نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انس نے کہا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ" کو پڑھا اور پھر فرمایا "تمہارا پروردگار فرماتا ہے کہ میں اس بات کا اہل ہوں کہ مجھ سے خوف کیا جائے پس میرے ساتھ کسی اور معبود کو شریک نہ بنایا جائے لہذا جس شخص نے اس بات سے پرہیز کیا وہ میرے ساتھ کسی اور کو عبادت میں شریک بنائے وہ شخص اس بات کا اہل ہوگا کہ میں اس کی مغفرت کروں۔"

النباء: بزار نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "واللہ" کوئی شخص دوزخ سے اس وقت تک باہر نہ نکلے گا جب تک کہ اس میں کئی احتساب تک رہ نہ لے۔ اور "قہب" اسی سال سے چند سال اوپر کا زمانہ ہوتا ہے۔ ہر ایک سال تین سو ساٹھ دنوں کا اُن دنوں میں سے جن کو تم لوگ شمار کرتے ہو۔" التکویر: ابن ابی حاتم نے ابن یزید بن ابی مریم سے روایت کی ہے اور اُن نے اپنے باپ (ابن یزید) سے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ "إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ" کے بارہ میں فرمایا (پیشیا) داخل کیا جائے گا جہنم میں۔ اور قولہ تعالیٰ "وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ" کے بارہ میں ارشاد کیا "جہنم میں اور ابن ابی حاتم ہی نے بواسطہ نعمان بن ابی بکر رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے قولہ تعالیٰ "وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ" کے بارہ میں فرمایا "ایک دوسرے کے ساتھ ہر شخص ہر ایک ایسی قوم کے ساتھ ہوگا جس کے عمل (کام) وہ کیا کرتے تھے۔"

الانفطار: ابن جریر اور طبرانی نے سند ضعیف کے ساتھ موسیٰ بن علی بن رباح کے طریق سے عن ابیہ عن جدہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے دادا (یعنی خدیث کے راوی رباح) سے فرمایا تیرے کون سا بچہ پیدا ہوا ہے؟ رباح نے عرض کیا۔ ابھی تو کوئی بچہ بھی پیدا نہیں ہوا ہے۔ شاید ہو تو لڑکا ہوگا یا لڑکی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا "پس وہ کس کے مشابہ ہوگا۔" رباح نے کہا "معلوم نہیں کس کے مشابہ ہوگا۔ اپنے باپ کے یا ماں کے۔" رسول کریم نے فرمایا "نہیں تم یہ بات بزرگ نہ کہو کیونکہ جس وقت نطفہ رحم مادر میں قرار پاتا ہے اُس وقت اللہ تعالیٰ ہر ایک نسب کو جو اُس نطفہ اور آدم علیہ السلام کے مابین ہے اس کے روز بروز لاتا ہے کیا تم نے نہیں پڑھا ہے قال تعالیٰ "فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ" رسول پاک نے فرمایا "مسلکک" (یعنی تجھ کو جس صورت میں چاہا اُس میں داخل کیا) اور ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے۔ انہوں نے کہا "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "خداوند پاک نے ان لوگوں کو برابر صرف اس وجہ سے بنایا کہ ان دونوں نے ماں باپ اور بیٹوں کے ساتھ اچھا سلوک کیا تھا۔"

المطففين: شیخین نے بواسطہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ" (یعنی جس دن لوگ پروردگارِ عالم کے روبرو ستادہ ہوں گے) یہاں تک کہ اُن میں سے ہر ایک شخص اپنے اپنے

میں اپنے دونوں کانوں کے نصف حصوں تک غرق ہو جائے گا۔ اور احمد اور ترمذی اور حاکم نے صحیح قرار دے کر۔ اور التسانی نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس وقت بعدہ کوئی گناہ کرتا ہے وہ گناہ اس کے قلب میں ایک سیاہ نکتہ بن کر رہ جاتا ہے پس اگر وہ اس گناہ سے توبہ کر لیتا ہے تو اس کا قلب صاف اور صیقل شدہ ہو جاتا ہے۔ اور اگر گناہ میں زیادتی کرتا ہے تو سیاہی بڑھتی جاتی ہے یہاں تک کہ اس کے تمام قلب پر چھا جاتی ہے پس یہی حالت وہ ”ران“ ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اپنے قول ”كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ“ میں فرمایا ہے۔

الانشقاق: احمد اور شیخین وغیرہ نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا گیا وہ عذاب میں ڈالا گیا۔ اور ایک لفظ میں ابن جریر کے نزدیک یوں آیا ہے کہ ”کسی شخص کا محاسبہ نہ ہوگا مگر یہ اس کو عذاب کیا جائے گا۔“ بی بی صاحبہ فرماتی ہیں کہ پھر میں نے کہا ”کیا اللہ تعالیٰ ہی یہ نہیں فرماتا ہے ”فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حَسَابًا يَسِيرًا“ (یعنی اس سے آسانی کے ساتھ حساب لیا جائے گا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”یہ حساب نہیں ہے لیکن یہ عرض (پیشی) ہے۔“ اور احمد نے ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! حساب پیر کیا چیز ہے؟ تو آپ نے فرمایا یہ کہ اُس کے اعمال نامہ پر نظر ڈالی جائے پس اس کے لئے اُس سے درگزر کیا جائے بے شک اُس دن جس شخص سے حساب میں مناقشہ کیا جائے گا وہ ہلاک ہوگا۔“

البروج: ابن جریر نے ابی مالک الاشعری سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”الْيَوْمَ الْمَوْعُودُ“ روز قیامت ہے۔ و شَهِدَ رُوحُ جَمْعِهِ وَمَشْهُودٌ رُوحُ عَرْفِهِ۔ اس حدیث کے بہت سے شواہد ہیں۔ اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اللہ پاک نے لوح محفوظ کو سفید یک دانہ موتی سے پیدا کیا ہے۔ اُس کے صفحے ایک ڈال دانہ یا قوت سرخ کے ہیں۔ اُس کا قلم نور ہے اور اس کی لکھائی نور ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر روز اُس میں تین سو ساٹھ نظریں ڈالتا ہے پیدا کرتا ہے۔ روزی دیتا ہے۔ مارتا ہے۔ جلاتا ہے۔ عزت دیتا ہے۔ ذلت دیتا ہے اور جو چاہتا ہے وہ کرتا ہے۔“

الاعلیٰ: بزار نے بواسطہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى“ کے بارہ میں روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا ”جس شخص نے یہ گواہی دی کہ اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور خدا تعالیٰ کے شریکوں کو نہ مانا اور یہ گواہی دی کہ میں خدا تعالیٰ کا رسول ہوں۔“ اور قولہ تعالیٰ ”وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى“ کا مطلب آپ نے یہ ارشاد کیا کہ ”یہ بچگانہ نمازیں ہیں اور ان کی محافظت اور اُس کا اہتمام رکھنا۔“ اور بزار نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”جس وقت آیہ کریمہ ”إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى“ نازل ہوئی اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا۔ یا یہ سب ابراہیمؑ اور موسیٰؑ کے صحیفوں میں تھا۔“ الفجر: احمد اور نسائی نے بواسطہ جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ”عَشِير“ سے اصْحٰی (بقرعید) کے دس دن یا (دسویں تاریخ) مراد ہیں۔ اور ”وَتَر“ عرفہ کا دن ہے اور ”شَفْع“ قربانی کا دن (یوم النحر)۔ ابن کثیر کا قول:

ہے کہ اس روایت کے رجال (راوی) ایسے ہیں جن میں کوئی خرابی نہیں۔ اور اس کے رفع میں نکارت (خرابی) ہے۔ اور ابن جریر نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ ”الشَّفْعُ“ دو دن ہیں اور التَّوْتِرُ تیسرا دن۔ اور احمد اور ترمذی نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شفیع اور وتر کی نسبت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا نماز کہ اس میں کچھ جفت ہیں اور بعض طاق۔“

البلد: احمد نے برأء رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اُس نے کہا مجھ کو کوئی ایسا عمل سکھائیے جو کہ مجھ کو جنت میں داخل کرے“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جان کو آزاد کرنا اور (غلام کی) گردن کا چھڑانا۔“ اعرابی نے دریافت کیا کیا یہ دونوں باتیں ایک چیز ہی نہیں ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد کیا ”جان (غلام) کا آزاد کرنا یہ ہے تو تنہا اس کو آزاد کر دے۔ اور گردن کا چھڑانا اس کا نام ہے تو اس کے آزاد کرانے میں اعانت کرے۔“

والشمس: ابن ابی حاتم نے جوہر کے طریق سے بواسطہ ضحاک۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے۔ آپؐ قولہ تعالیٰ ”قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا“ کے بارہ میں فرماتے تھے۔ اُس نفس نے فلاح پائی جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک بنایا۔“

آلم نشرح: ابو یعلیٰ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں بواسطہ ابی سعید رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا۔ جبریلؑ میرے پاس آئے اور انہوں نے کہا۔ آپؐ کا پروردگار ارشاد کرتا ہے کہ ”کیا تم کو معلوم ہے کہ میں نے تمہارا ذکر کس طرح بلند کیا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں میں نے کہا اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔“ جبریلؑ نے کہا ”اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں (میں نے تمہارا ذکر اس طرح بلند کیا ہے) کہ جس وقت میں یاد کیا جاؤں گا تم بھی اُس وقت میرے ساتھ یاد کئے جاؤ گے۔“

الزلزلة: احمد نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیۃ کریمہ ”يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا“ کو پڑھ کر فرمایا ”کیا تم لوگ جانتے ہو کہ زمین کی خبر دہی کیا ہوگی؟“ صحابہ نے عرض کی۔ اللہ اور اس کا رسول اچھا جانتے والا ہے۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہ کہ زمین ہر ایک (مرد) بندہ اور (عورت) باندی پر اس بات کی شہادت دے گی جو کہ اُس نے زمین کی پشت پر کیا ہے۔ یوں کہ زمین کہے گی۔ اس نے فلاں فلاں کام فلاں فلاں روز کیا تھا۔“

العاذیة: ابن ابی حاتم نے سند ضعیف کے ساتھ ابی امامہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ“ کے بارہ میں فرمایا کہ ”کنود“ وہ شخص ہے جو تنہا خور ہو اور اپنے غلام (زر خرید) کو مارتا ہو اور اُسے کھانے کو نہ دیتا ہو۔“

الہساکم: ابن ابی حاتم نے زید بن اسلم سے مرسل طور پر روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا قولہ تعالیٰ ”أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ“ (تم کو کثرت مال) نے عبادت (عافل بنا دیا) حَتَّى رُذِّتُمْ الْمَقَابِرَ یہاں تک کہ تم کو موت آ گئی۔ اور احمد نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ اُس نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر اور عمر

رضی اللہ عنہما نے تازہ کھجور کھا کر پانی پیا تو اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یہی وہ تعلیم ہے جس کی نسبت تم سوال کرو گے۔“ (یعنی جس کے ملنے کی دعا مانگو گے) اور ابن ابی حاتم نے ابن مسعود سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”ثُمَّ لَتَسْتَلْنَ يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ“ کے بارہ میں فرمایا ”امن اور تندرستی۔“

الہمزہ: ابن مردویہ نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَّدَةٌ“ کے بارہ میں فرمایا ”مُطَبَّقَةٌ“ (یعنی وہ آگ اُن کو ڈھانپے ہوئے ہوگی)

أَرَأَيْتَ: ابن جریر اور ابویعلیٰ نے سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولہ تعالیٰ ”الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ“ کی بابت دریافت کیا کہ وہ کون لوگ ہیں؟ تو آپ نے ارشاد کیا۔ وہ ایسے لوگ ہیں جو نماز کو اُس کے وقت سے تاخیر کر کے پڑھتے ہیں۔“

الکوثر: احمد اور مسلم نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”کوثر ایک نہر ہے جس کو میرے پروردگار نے مجھے جنت میں عطا فرمایا ہے؟“ اس حدیث کی روایت کے بہت سے طریقے ہیں جن کا شمار نہیں ہو سکتا۔“

النصر: احمد نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا جس وقت قولہ تعالیٰ ”إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ“ کا نزول ہوا تھا اُس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”میرے مرنے کی خبر آ گئی۔“

الاخلاص: ابن جریر نے بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے میں نہیں جانتا مگر یہ کہ اُس نے اس حدیث کو رفع کیا ہے۔ (راوی نے) کہا ”صد“ وہ ہے جس کے پیٹ (یا خلا) نہ ہو۔“

الفلق: ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”فَلَقْتُ“ ایک اندھا کناں ہے جہنم میں ڈھکا ہوا۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ یہ روایت غریب ہے اُس کا رفع کرنا صحیح نہیں ہے۔

اتحاد و ترمذی (ترمذی نے اس کو صحیح قرار دیا ہے) اور نسائی نے بی بی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ تھام کر مجھے چاند دکھایا جب کہ وہ طلوع ہو چکا تھا اور آپ نے فرمایا ”اُس کے شر سے خدا تعالیٰ کی پناہ مانگو۔ یہی غائب ہے جب کہ چھپ جاتا ہے۔“ اور ابن جریر نے ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قولہ تعالیٰ ”وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ“ کے بارہ میں فرمایا ”السَّجَّةُ الْغَاسِقُ“ (تاریکی لانے والا ستارہ)۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ اس حدیث کا مرفوع کرنا صحیح نہیں ہے۔“

الناس: ابویعلیٰ نے انس رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”شیطان اپنی سونڈ ابن آدم کے قلب پر رکھے ہے۔ پس اگر آدمی خدا تعالیٰ کو یاد کرتا ہے تو شیطان ”خَنَّسٌ“ (یعنی ساکن ہو جاتا) (نہر جاتا) ہے اور اگر آدمی خدا تعالیٰ کو بھولتا ہے تو شیطان اُس کے قلب کو نگل جاتا (قمر کر لیتا ہے) پس یہی الْوَسْوَاسُ الْخَنَّاسُ ہے۔“

ایسی مرفوع تفسیروں میں سے جن کے رفع کی تصریح آئی ہے ”صحیح“ ”حسن“ ”ضعیف“ ”مرسل“ اور معضل ہر طرح کی زوائد ہیں

بھی ہیں جو مجھ کو ملیں۔ اور میں نے موضوع اور باطل روایتوں پر خود ہی اعتماد نہیں کیا۔ اور اُن کے علاوہ بھی تفسیر کے باب میں تین بڑی لمبی حدیثیں وارد ہوئی ہیں جن کو میں نے ترک کر دیا۔ ازاں جملہ ایک حدیث موسیٰ اور حضرت کے قصہ میں ہے اور اس میں سورۃ الکہف کی بہت سی آیتوں کی تفسیر مذکور ہے۔ یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ کتب حدیث میں موجود ہے۔

دوسری حدیث۔ الفنون بے حد لمبی آئی ہے جو نصف گراں میں ہے اُس میں موسیٰ کا قصہ اور اس قصہ کے متعلق بکثرت آیتوں کی تفسیر شامل ہے۔ اس حدیث کو نسائی وغیرہ نے روایت کیا ہے۔ لیکن حدیث کے حافظوں نے جن میں الحمزی اور ابن کثیر بھی شامل ہیں اس بات پر مطلع بنایا ہے کہ وہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کے کلام سے موقوف ہے اور اس میں اس طرح کا مرفوع حصہ کم ہے جس کی نسبت صراحۃً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کی گئی ہو۔ ابن کثیر نے کہا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو اسرائیلیات (یعنی بنی اسرائیل کے قصوں یا کتابوں) سے حاصل کیا تھا۔

تیسری ”صور“ کی حدیث ہے کہ ”الفنون“ کی حدیث سے بھی زیادہ طویل ہے۔ اُس میں قیامت کا حال مفصل بیان ہوا ہے اور متفرق سورتوں کی بہت سی ایسی آیتوں کی تفسیر شامل ہے جو قیامت کے بارہ میں نازل ہوئی ہے۔ اُس حدیث کو ابن جریر اور بیہقی نے ”البعث“ میں اور ابویعلیٰ نے روایت کیا ہے۔ اور اُس حدیث کا مدار اسماعیل بن رافع مدینہ کے قاضی پر ہے جس کے بارہ میں اُسی حدیث کے سبب سے کلام کیا گیا ہے اور اس حدیث کے بعض سیاق (عبارات) میں نکتہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہذاوی نے اُس کو بہت سے روایت کے طریقوں اور متفرق جگہوں سے جمع کر کے پھر اسے ایک ہی سیاق (انداز) پر بیان کر دیا ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں ابن تیمیہ وغیرہ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب سے تمام قرآن یا اُس کے بیشتر حصہ کی تفسیر بیان فرمائی تھی۔ اس قول کی تائید وہ روایت بھی کرتی ہے جس کو احمد اور ابن ماجہ نے عمر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ ”سب سے اخیر میں جو قرآن نازل ہوا وہ ربا کی آیت تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر بیان فرمانے سے قبل ہی دنیا سے رحلت فرمائی۔“ چنانچہ اس کلام کا فحویٰ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب کرام رضی اللہ عنہم سے تمام نازل ہونے والے قرآن کی تفسیر بیان فرما دیتے تھے۔ اور آپ اس آیت ربا کی تفسیر صرف اس وجہ سے نہیں کرنے پائے کہ اس کے نزول کے بعد بہت جلد آپ نے دنیا سے رحلت کی تھی۔ ورنہ عمر رضی اللہ عنہ کو اس آیت کے یوں خاص بنانے کی کوئی وجہ نہیں تھی۔ اور ہزار نے ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے جو یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن میں سے کسی شے کی تفسیر نہیں فرمائی تھی مگر چند گنتی کی آیتیں کہ اُن آیتوں کی تفسیر جبریل نے آپ کو تعلیم کی تھی، تو یہ منکر حدیث ہے جیسا کہ ابن کثیر نے کہا ہے۔ اور ابن جریر وغیرہ نے اس کی یہ تاویل کی ہے کہ جبریل کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بعض آیتوں کی تفسیر سکھانا چند مشکل آیتوں کی طرف اشارے ہیں جو آپ کو مشکل معلوم ہوئی تھیں۔ اور آپ نے اللہ تعالیٰ سے اُن کا علم حاصل ہونے کی درخواست فرمائی تو خداوند کریم نے جبریل علیہ السلام کی زبانی آپ پر اُن کی تفسیر نازل کی۔“

خداوند کریم کا ہزار ہزار شکر و سپاس ہے کہ اُس نے اپنی عنایت سے مجھ کو اس بے مثال کتاب کے تمام کرنے کی توفیق

دی۔ وہ اس کو ترتیب دینا سخت دشوار تھا۔ اگر اس کی ترتیب اور تنظیم کو سلک گوہر پر فائق کیا جائے تو بجا ہے۔ اور اس کو بے نظیر قرار دیا جائے تو روا اتنے فوائد اور ایسی خوبیاں اس سے پہلے گزشتہ زمانوں کی کسی کتاب میں ہرگز جمع نہیں ہوئے ہیں۔ میں نے اس میں مقررہ قواعد کی بنیاد پر کتاب منزل کے معانی کی فہم حاصل کرانے کی بنیاد رکھی ہے اور اس میں ایسی ایسی نادر باتیں درج کی ہیں جن کی مدد سے کتاب اللہ کے مقفل خزانے با آسانی کھولے جاسکتے ہیں۔ اس میں معقول کا خلاصہ کیا ہے اور منقول کا دریا کوزہ میں بھر دیا ہے۔ اور ہر ایک مقبول قول میں سے جو درست قول تھا وہ اس میں درج کیا ہے۔ انواع واقسام کی علمی کتابوں کا عطر کھینچ کر میں نے اس کو عطر مجموعہ بنا دیا ہے۔ اور تمام فنون سے چوٹی کے مسائل لے کر اس کو مرصع اور پرکار بنایا ہے میں نے اس کی تدوین میں تفسیر کی کثیر التعداد کتابوں کے خرمن سے خوشہ چینی کی۔ اور فنون قرآن کے دریاؤں میں غوطے لگا لگا کر درہائے شاہوار نکالے اور اس معشوقہ بے مثال کے آویزہ گوش بنائے۔ لہذا اس میں وہ نادر باتیں مل سکتی ہیں جو کہ برسوں کی کتب بینی اور مطالعہ سے بھی نہ حاصل ہو سکیں۔ اور میں نے اس کی ہر ایک نوع کے تحت میں وہ تمام باتیں اکٹھا کی ہیں جو صد ہا متفرق تالیفوں میں بکھری پڑی تھیں۔ مگر باوجود ان سب خوبیوں کے بھی میں یہ دعویٰ ہرگز نہیں کرتا کہ میری یہ تالیف بے عیب اور ہر ایک خرابی سے پاک ہے کیونکہ انسان لادیب نقص کا محل ہے اور عیب سے بری صرف ایک ذات واحد یکتا ہے۔“

پھر میں ایک ایسے زمانہ میں ہوں جس میں لوگوں کے دل حسد سے بھرے ہوئے ہیں اور بد طبیعتی اُن کی ہر ایک رگ میں خون کی طرح دوڑ رہی ہے

وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ نَشْرَ قَضِيْلَةٍ
طَوَيْتُ أَتَاحَ لَهَا لِسَانُ حَسُوْدٍ
لَوْلَا أَشْغَالُ النَّارِ فِيمَا جَاوَزَتْ
مَا كَانَ يُغْنِي عَنْ طَيْبِ عَرَفِ الْعُوْدِ

”اور جس وقت اللہ پاک کسی نامعلوم فضیلت کو عیاں کرنا چاہتا ہے تو وہ اس کے لئے حاسدوں کی زبان کھول دیتا ہے۔ کیونکہ آگ اگر اپنے پاس آنے والی چیزوں کو نہ جلا کرتی تو ممکن نہ تھا کہ چوب عود کی خوشبو کی طرح معلوم ہو سکتی۔“

وہ ایسا گروہ ہے کہ نادانی نے ان کو مغلوب کر لیا ہے۔ اور برتری اور ریاست کی محبت نے انہیں لالچ میں مبتلا کر کے اندھا اور بہرا بنا دیا ہے۔ انہوں نے علم شریعت سے منہ پھیر لیا ہے اور اسے بھول گئے ہیں۔ اور فلسفہ و حکمت پر مٹے ہوئے ہیں۔ اُن میں سے ہر ایک آدمی آگے بڑھنا چاہتا ہے مگر خداوند کریم ان کے بڑھانے سے انکار فرما کر انہیں اور زیادہ پسپا بنا رہا ہے۔ ہر شخص سر بلندی اور عزت کا جو یا ہے مگر اس کے طریق حصول سے بے خبر اور اس لئے اس کو کوئی مددگار اور یادگار نہیں ملتا۔

اتمسی القوافل تحت غیر لوائنا. ونحن على أقدالها أمراء

مگر باایں ہمہ جس کو دیکھو دون ہی کی لیتا ہے اور جس دل کو ٹٹو لو وہ حق سے دور ہی پایا جاتا ہے۔ اور باتیں کرتے ہیں

تو بکرا اور افتراء سے بھری ہوئی۔ ہر چند اُن کو راہ حق دکھاؤ مگر اُن کا گونا گونا پن اور بہرا پن زیادہ ہی ہوتا جائے گا۔ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کے اعمال اور اقوال کا کوئی ضابطہ محافظ ہی اُن پر مقرر نہیں فرمایا ہے۔ عالم اُن کے مابین گل بازی بن رہا ہے۔ اور کامل اُن کے نزدیک برا اور نا کارہ ہے۔ خدا جانتا ہے کہ یہ بے شک وہی زمانہ ہے جس میں چپ رہنا لازم ہے۔ اور گھر میں بند ہو کر بیٹھ جانا۔ اور علم پر خود ہی عمل کر لینا مناسب۔ لیکن کیا کیا جائے کہ اس میں بھی بچت نہیں ہوتی اور حدیث صحیح ”مَنْ عَلِمَ عِلْمًا فَكَتَمَهُ الْجَمَّةُ اللَّهُ بِلَجَامٍ مِنْ نَارٍ“ اپنی تہدید اور وعید سنا کر جو کچھ آتا ہو اُس کے دوسروں تک پہنچا دینے کا حکم سناتی ہے۔ اور کسی نے کیا خوب کہا ہے

اداب علی جمع الفضائل جاہدا
و آدم لها تعب القریحة والجسد
واقصد بها وجه الاله ونفع من
بلغته ممن جدد فيها واجتهد
واترك كلام الحاسدين وبغیهم
هملا فبعد الموت ينقطع الحسد

”تو ہمیشہ فضائل کے جمع کرنے میں کوشاں رہ اور اس پر دماغی اور جسمانی محنت دینا صرف کرتا جا۔ اس کے ذریعہ سے صرف رضائے الہی اور اُس شخص کو نفع پہنچانے کی خواہش رکھ جس کو تیری بات پہنچ گئی اور اُس نے کوشش کر کے اسے اختیار کیا حسد کرنے والوں کی باتوں اور اُن کی بے ہودگیوں کا خیال ہی چھوڑ دے کیونکہ حسد تو موت ہی کے بعد منقطع ہوتا ہے۔“

اور میں اللہ جل جلالہ سے بعجز و زاری عرض کرتا ہوں کہ جس طرح اُس نے احسان فرما کر یہ کتاب مجھ سے تمام کرا دی اسی طرح اس کو خلعت عام عطا فرما کر اپنی نعمت کو کامل بنائے۔ اور ہم کو اپنے رسول کے پیروں میں سابقین اولین کے گروہ میں داخل کرے۔ اے بار الہ! تو ہماری اس اُمید کو نا کامیاب نہ رکھنا کیونکہ تو ایسا کریم ہے جس کے باب کرم سے اُمیدوار کا خالی ہاتھ آنا محال ہے اور جو تیری طرف توجہ کرتا اور تیرے ماسوا سے منقطع بن جاتا ہے تو بھی اُسے ہرگز نہیں چھوڑتا۔ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰی مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ كُلَّمَا ذَكَرَهُ الدَّاكِرُونَ وَغَفَلَ عَنْ ذِكْرِهِ الْغَافِلُونَ۔

۱۔ جس شخص نے کوئی علم سیکھا اور اُس کو چھپایا تو اللہ تعالیٰ اس کے منہ میں ایک آگ کی لگام چڑھائے گا۔

تمت بالخیر

خاکسار مترجم محمد حلیم النصاری دولوی۔ ابن محمد سلیم۔ خدا کے احسان و کرم کا جس قدر بھی شکر ادا کرے وہ کم ہے کہ اس نادر بے نظیر کتاب کا ترجمہ اس کے ہاتھوں انجام تک پہنچا اور ارباب بصیرت کی خدمت میں بآداب التجا ہے کہ اگر اس ترجمہ میں کسی قسم کی غلطی یا لغزش اُن کی نظر سے گزرے تو براہ کرم خطا پوشی سے کام لیں اور پیچیرز کو اس سے آگاہ فرمائیں تاکہ آئندہ اُس کی اصلاح کر دی جائے۔ ورنہ میں خود بخوبی جانتا ہوں کہ اس بارگراں کا تحمل میری طاقت سے بہت بڑھ کر تھا۔ تاہم ایک علمی خدمت سمجھ کر میں نے اس کام کو انجام دیا اور شکر ہے کہ یہ ختم ہو گیا۔ گو میں نے اس کو آسان اور عام فہم بنانے کی کوشش میں اپنا بہت ساعزیز وقت صرف کیا ہے تاہم میں خود دیکھتا ہوں کہ اس کے اکثر دقیق اور علمی مقامات ایسے صاف نہیں ہو سکے جس کو عامی لوگ بخوبی سمجھیں اور علمائے کرام کے لئے ان کا ترجمہ ہونا یا نہ ہونا یکساں تھا مگر یہ مجبوری زبان کے دائرہ کی تنگی سے پیش آئی کیونکہ زبان اُردو میں اُن علمی اصطلاحوں کے واسطے آسان اور مناسب الفاظ نہیں ملتے ہیں۔ وَالْمَجْبُورُ مَعْدُورٌ۔ وَالْعُذْرُ عِنْدَ كَرَامِ النَّاسِ مَقْبُولٌ۔ وَآخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِجَمِيعِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ بِرَحْمَتِكَ يَا اَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ۔



علامہ سیوطی کی تحریروں کو ایک

خاص امتیاز یہ حاصل ہے کہ وہ علوم و فنون کے تقریباً تمام شعبوں پر حاوی ہیں۔ ان کی بعض تالیفات تو فی الواقع بڑی قیمتی ہیں کیونکہ وہ بعض گم شدہ قدیم علمی کتابوں کی نیز علوم و معارف کی نایاب قیمتی ذخیروں کی جگہ پر کرتی ہیں اور علمائے متقدمین کے نادر علوم کی عکاسی کرتی ہیں۔ ان کی قیمتی اور عظیم تالیفات کی فہرست میں ان کی یہ کتاب - ”الاتقان فی علوم القرآن“ سر فہرست ہے۔

حاجی خلیفہ نے اپنی مشہور کتاب ”کشف الظنون“ میں ”الاتقان“ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

اس کتاب کی ابتداء ”الحمد لله الذی انزل علی عبدہ الكتاب“ سے ہوتی ہے اور یہ شیخ جلال الدین عبدالرحمن ابن ابی بکر سیوطی کی تحریر فرمودہ ہے جن کا ۹۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ یہ کتاب ان کے علمی آثار میں عمدہ ترین اور مفید تر ہے۔ اس کتاب میں علامہ سیوطی نے اپنے شیخ کافہ کی تصنیف اور علامہ بلقینی کی مواقع العلوم اور علامہ زرکشی کی ”البرہان فی علوم القرآن“ کے علوم کو خاص طور پر جمع کیا ہے۔ علامہ سیوطی نے اپنی تصنیف ”التحیر“ پر اضافہ کرنے کے بعد ۸۰۰ انواع پر مشتمل ”الاتقان“ تحریر فرمائی جو درحقیقت ان کی بڑی تفسیر ”مجمع البحرین“ کا مقدمہ ہے۔ (کشف الظنون)

علامہ جلال الدین سیوطی کو یوں تو علوم شریعت، قرآن و تفسیر، حدیث و فقہ، ادب و لغت، تاریخ و تصوف سب سے مناسبت تھی اور ان میں سے ہر موضوع پر ان کی کتاب موجود ہے مگر علم قرآن اور تفسیر قرآن سے خاص شغف تھا۔ انہوں نے قرآن کریم کی خدمت کا کوئی موقع اپنے ہاتھ سے جانے نہ دیا اور ان موضوعات پر گراں قدر کتابیں اپنے ترکہ میں چھوڑیں جو خواص و عوام کے لیے مفید ثابت ہوئیں۔